



VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

**Budismo, religión y filosofía durante el periodo  
Meiji. Un estudio de la filosofía de la religión de  
Kiyozawa Manshi**

Doctorando: Bernat Martí Oroval

Directores: Prof. Dr. Joan B. Llinares Chover

Prof. Dr. Ōkubo Ryōshun 大久保良峻

Programa de doctorado: 165 F Raó, llenguatge i història (RD778/1998)

この奇遇な旅の機縁を与えてくれた、  
真紀へ

## ÍNDICE

概要.....	9
INTRODUCCIÓN.....	17
AGRADECIMIENTOS.....	29
 <b>PARTE PRIMERA. EL BUDISMO EN LOS ALBORES DE LA ERA MEIJI</b>	
 <b>I. LA MODERNIZACIÓN DE JAPÓN</b>	
1. Hacia la restauración Meiji.....	39
2. El resurgir de los estudios holandeses.....	47
3. El final del <i>bakufu</i> .....	50
4. La era Meiji.....	52
 <b>II. EL BUDISMO TOKUGAWA Y SUS ENEMIGOS</b>	
1. La era Tokugawa y la institucionalización del budismo.....	59
2. El movimiento antibudista durante el periodo Edo.....	61
 <b>III. LA EXALTACIÓN IMPERIAL Y LA PERSECUCIÓN DEL BUDISMO</b>	
1. El Shinto nacionalista.....	72
2. La separación de budismo y Shinto.....	78
3. La “gran enseñanza”.....	84
4. El renacimiento del cristianismo y su influencia sobre el budismo.....	86
5. El final de la persecución del budismo.....	91
 <b>IV. EL BUDISMO DURANTE EL PERIODO MEIJI: ALGUNAS CLAVES</b>	
1. Nacionalismo budista.....	94
2. La herejía cristiana.....	97

3. La secularización del budismo y los monjes puritanos.....	101
4. Budismo y pensamiento occidental.....	106

## **PARTE SEGUNDA. TRADUCCIÓN, RELIGIÓN, FILOSOFÍA Y BUDISMO**

Introducción.....	111
-------------------	-----

### **I. TRADUCCIÓN, CREACIÓN, ESCRITURA JAPONESA Y CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL**

1. La fábula del pastor Van Vermeer.....	113
2. Un obstáculo para la civilización: la lengua japonesa y su sistema de escritura.....	113
3. Mori Arinori, la eliminación del japonés y la “répoca” china.....	129
4. La traducción de una cosmovisión. A propósito de la enunciaci3n de conceptos occidentales en lengua japonesa.....	135

### **II. “RELIGIÓN”, “BUDISMO” Y “FILOSOFÍA” A INICIOS DEL PERIODO MEIJI**

1. El concepto “religi3n” a principios de la era Meiji.....	146
2. Una teorí3 de la civilizaci3n.....	148
3. Religión y civilizaci3n.....	158
4. Religión y creencia.....	163
5. Budismo, religi3n, civilizaci3n y fe. A propósito de Shimaji Mokurai...	168
6. De Occidente a Jap3n pasando por China: sobre las primeras tentativas de traducir el t3rmino “filosofía”.....	182
7. Nishi Amane y el nacimiento del t3rmino “filosofía” en japon3s.....	188
8. Filosofía occidental, filosofía oriental.....	198
9. “Budismo”, “religi3n”, “filosofía” y nacionalismo. Inoue Enryō y el <i>Prefacio a la revitalizaci3n del budismo</i> .....	205
9. 1. Antecedentes.....	206
9. 2. Inoue Enryō.....	210
9. 3. Conclusiones.....	224
10. Sobre el concepto de “religi3n” y “filosofía” en Oriente y Occidente....	227

**PARTE TERCERA. KIYOZAWA MANSI Y LA REINTERPRETACIÓN FILOSÓFICA  
DEL BUDISMO DE LA VERDADERA TIERRA PURA**

Introducción.....	243
-------------------	-----

**I. BUDISMO DE LA TIERRA PURA Y MODERNIZACIÓN**

1. La fe.....	248
2. Las tierras puras y la Tierra Pura de Amida.....	252
3. El buda Amida.....	256
4. La enseñanza de la Tierra Pura en China.....	261
5. La Tierra Pura en Japón.....	267
6. El fideísmo de Shinran .....	274
7. El establecimiento de la escuela de la Verdadera Tierra Pura.....	277
8. Budismo Shin y modernización.....	279

**II. KIYOZAWA MANSI Y SU TIEMPO**

1. Años de formación (1863-1888).....	289
1. 1. Formación filosófica.....	296
2. Filosofía de la religión y ascetismo (1888-1894).....	302
2. 1. El retorno a Kioto.....	302
2. 2. Sobre el <i>minimum possible</i> .....	306
2. 3. Rigorismo Meiji.....	309
2. 4. Las dificultades económicas de la rama Ōtani.....	311
2. 5. La importancia de la educación.....	314
2. 6. Actividad educativa de Kiyozawa.....	322
3. Enfermedad y disidencia (1894-1898)	
3. 1. El fracaso de la reforma educativa.....	327
3. 2. El grupo Shirakawa.....	330
4. Un abanico en diciembre (1898-1900).....	342
4. 1. Los <i>Āgama</i> .....	345
4. 2. Epicteto.....	348

5. La Universidad Shin (1900-1903).....	353
6. El movimiento espiritualista.....	360
6. 1. Problemas textuales.....	366
6. 2. El pensamiento espiritualista.....	370
6. 3. El amoralismo espiritualista.....	380
6. 4. El amoralismo budista: la <i>Lamentación por las herejías</i> .....	384
6. 5. Conclusiones.....	402
7. Los últimos días de Kiyozawa (mayo-junio de 1903).....	406

### III. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE KIZOZAWA MANSHI

1. El <i>Esqueleto de la filosofía de la religión</i> . Su génesis y los materiales relacionados.....	416
2. Filosofía de la religión.....	425
2. 1. Filosofía de la religión, experiencia y razón.....	425
2. 2. Filosofía de la religión y moral.....	430
2. 3. Filosofía y religión. La influencia de Herbert Spencer.....	436
3. El origen de la religión.....	441
3. 1. Hipótesis sobre el origen de la religión.....	442
3. 2. La tesis Spencer-Fenollosa y la alternativa de Kiyozawa.....	445
3. 3. Sobre la evolución de la religión.....	455
3. 4. ¿En qué pensamiento se inspiró Kiyozawa? Algunas pistas.....	460
4. Definición de la religión.....	462
4. 1. Definiciones de la religión.....	463
4. 2. Primera definición de la religión.....	465
4. 3. El origen del concepto “infinito” .....	474
4. 3. 1. El concepto de infinito y Amida.....	476
4. 3. 2. La influencia occidental.....	478
4. 3. 2. 1. Friedrich Schleiermacher.....	481
4. 3. 2. 2. Max Müller.....	485
4. 4. La relación entre finito e infinito.....	495
5. Un universo cambiante, un fundamento continuo.....	502
5. 1. El principio del cambio.....	502
5. 2. El principio de la sustancia persistente.....	504
5. 3. La ley de las causas y las condiciones.....	508

5. 4. Finito e infinito, ¿diferencia ontológica, soteriológica o epistemológica?.....	510
6. Sobre el alma.....	515
6. 1. El alma como la “sustancia consciente o aperceptiva”.....	516
6. 2. Posibles influencias sobre la teoría del alma: la pista occidental....	526
6. 3. El alma según Immanuel Kant.....	537
6. 4. La influencia de Hermann Lotze.....	545
6. 5. Sobre la inmortalidad del alma.....	554
6. 5. 1. La inmortalidad del alma antes del <i>Esqueleto</i> .....	556
6. 5. 2. La inmortalidad del alma con posterioridad al <i>Esqueleto</i> .....	565
6. 6. El alma y la tradición budista.....	577
6. 6. 1. El idioma japonés durante la era Meiji y el lenguaje filosófico de Kiyozawa.....	578
6. 6. 2. El alma y la conciencia <i>ālaya</i> .....	582
6. 6. 3. La tradición Yogacāra y el concepto del alma en Kiyozawa..	591
6. 6. 4. El alma y la teoría del <i>anātman</i> .....	596
7. Sobre el bien y el mal.....	603
8. Los dos caminos hacia el infinito.....	610
8. 1. Una interpretación espiritual de la Tierra Pura.....	616
8. 2. La iluminación.....	620
<b>CONCLUSIÓN</b> .....	625
<b>結論</b> .....	631
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	635
<b>APÉNDICE. TRADUCCIONES DE LA ETAPA ESPIRITUALISTA</b>	
Introducción.....	661
1. Espiritualismo.....	673
2. La unidad de todas las cosas.....	679
3. La conjunción armónica de la libertad y la obediencia.....	686
4. Ciencia y religión.....	691
5. El espiritualismo y la civilización materialista.....	697
6. La religión está ante nosotros.....	702

7. La introspección en primer lugar.....	705
8. La religión es una realidad subjetiva.....	709
9. Espiritualismo (conferencia impartida en 1901).....	712
10. Condiciones necesarias para la creencia religiosa.....	731
11. Espiritualismo (conferencia impartida en 1902).....	737
12. La misión del cielo (天職 <i>tenshoku</i> ) y la misión del Buda (聖職 <i>shōshoku</i> ).....	747
13. El consuelo que está por encima de la ética.....	752
14. El fundamento superior a la ética.....	760
15. Mi fe.....	765



## 概要

本博士論文の主たる目的は、清沢満之（一八六三～一九〇三）の宗教哲学を研究することである。清沢は明治時代における最も著名な仏教思想家、かつ仏教家の一人であった。近年清沢に関する研究は盛んにはなっているが、清沢の哲学的側面を探った論考は極めて少ないといえる。そこで、ほとんど研究に手が付けられていない彼の宗教哲学に関する資料を分析することによって、清沢研究へのいささかの貢献を試みた。

本博士論文はスペイン、バレンシア大学の形而上学及び認識論研究室に提出された。本主題との関連を持つ論文はこれまで本研究室で提出されていない。更に、スペイン全大学には東洋思想に関する研究の伝統はほとんどないともいえる。この周知度不足を念頭に置き、本論文では基礎的内容に多量の紙幅を費やす結果となった。

本論文は三部に分かれ、第一部は「明治初期における仏教」、第二部は「翻訳」、「宗教」、「哲学」及び「仏教」、第三部は「清沢満之による浄土真宗仏教の哲学的解釈」である。最後に付録として、清沢晩年の諸論文を西語訳した。以下、本論文の内容を概説する。

第一部は明治史の要約から始まる。次に、その時期、特に明治初期の仏教事情を説明した。当時の仏教は明治政府による天皇制国家の確立、またそれと密接な関係を持った神道復興の影響を受け、難局に臨んでいた。新政府の宗教政策として明治元年に神仏分離令が布告され、速やかに全国的に実施された。その政策は廃仏毀釈運動に発展したり、分離されたり、破壊されたりした神宮寺及び寺院また、排除された神社の仏像等は少なくなかった。更に、当時近代化の道を歩み始めた日本では、西洋思想、近代科学、キリスト教の新たな影響力の挑戦を受けた。これらの逆境によって、江戸時代に有力な社会的地位を占めていた日本仏教に動揺が起こり、急速な衰退をもたらした。本論文の第

一部では、これらの悲惨な状況に対して、明治仏教はどのように対応したかについて説明した。明治仏教がとった存続政策、政府への協力、国家主義の宣伝への参加、信教自由の要求、戒律復興運動、反キリスト教運動等を大まかに紹介した。

第二部では、明治時代における、西洋の影響を受けて発生した新たな日本語及び日本思想の変遷について、解釈を試みた。それを解明した上で、仏教思想家に与えた西洋思想の影響を指摘した。当時、日本語についての議論も発生し、この言語が西洋思想概念を翻訳するのに、また日本の近代化推進に適しているか否かが問題とされた。『明六雑誌』を中心に展開した日本語に関する議論も紹介した。更に、その議論に付随して、外来語がどのように日本語に取り入れられて来たかも説明した。それらの新語の中で、特に「宗教」、「哲学」という言葉の翻訳史に焦点を当てた。そのような翻訳の問題のみならず、当時、両概念がどのように理解されたかも検討した。特に、明治時代の日本人にとって、「宗教」という言葉の場合、西洋文明、西洋及びキリスト教と深く結びついていた。そこで、浄土真宗西本願寺の僧侶であった島地黙雷（一八三八～一九一一）が西洋の新概念を使いながら、仏教を「宗教」としてどのように解釈したかを分析した。島地にとって仏教は文明の理想であり、進化を支え得る宗教であった。島地は、仏教の本質には迷信的要素がなく、かつ神道及びキリスト教に勝るものであることを証明しようとした。その目的のため、仏教の伝統的な概念を西洋の思想を通じて解釈しようとした。しかし、その解釈に従って近代西洋思想系の概念を仏教に適用することによって、却って新たな論点をもたらし、仏教の伝統的現実との繋がりが希薄となったことも付説した。

この第二部の最後で、「philosophy」の江戸時代から明治時代に掛けての翻訳史を紹介した。その中で特に西周（一八二九～一八九七）の訳語、「哲学」の由来に注目した。更に、明治時代の知識人の間に起

こった日本思想の諸伝統、仏教、儒教、神道、国学等が「哲学」であるか否かの議論を説明した。一般的には、日本思想の伝統は、西洋哲学ほどの鋭さ、深さ等を欠き、「哲学」とはいえないという意見が広まり、現在にまでその影響が及んでいる。一方、少数の学者は日本思想の哲学的な側面を強調した。そのうち、井上円了（一八五九～一九一九）の仏教の哲学的解釈は顕著な例である。本論文では井上の『仏教活論序論』（一八八七）を分析し、その著作でどのように「哲学」及び「宗教」の範疇によって仏教が理解されたかを検討した。

第三部「清沢満之による浄土真宗仏教の哲学的解釈」は本論文の主目的であり、清沢の宗教哲学を分析するものである。但し、清沢の宗教哲学解釈の前に、第一節「浄土教と近代化」では、浄土教の歴史と基本的な教理、浄土真宗史の概略を述べた。清沢は浄土真宗大谷派の僧侶であったので、彼の思想を解釈するに当たって、そのような導入的情報を念頭に置く必要があるため、ここで簡単に説明した。更に、真宗大谷派の近代における変遷を紹介した。その上、第二節「清沢満之伝記」では、題目通り清沢の評伝を書き、彼の思想全貌の説明を試みた。最後に、第三節「清沢満之の宗教哲学」は本研究論文の中心である。以下、その内容を要約する。

清沢の「宗教哲学」とは、一九八二年に出版された『宗教哲学骸骨』（以下『骸骨』と省略）とその著作に関する資料を対象とする（全ては岩波書店『清沢満之全集』巻一に所収。以下『全集』と略す）。それらの資料を分析し、清沢の宗教哲学を全般的に紹介し、解釈を試みた。

第一章では、『骸骨』とその著作に関する諸資料が著述された事情を紹介した。

第二章「宗教哲学」では、清沢の「宗教哲学」の理解、その意義、役割について説明した。更に、「宗教哲学」と哲学との関係、また「宗教哲学」と道德の関係について分析した。特に、この章では、清沢の

考えとハーバート・スペンサー（一八二〇～一九〇三）の『第一原理』（一八六二、一八六七）の関係を明らかにしようとした。

第三章「宗教起源」では、清沢の宗教起源論を分析した。清沢の宗教起源説は、宗教対象の実在性、人類の「宗教心」の本能性を主張した論説であり、当時、西洋、日本で影響力があったスペンサー等の説と対立していた。そのように、清沢がスペンサー等の説を批判した主な根拠は、仏教の「仏性」、「如来蔵」等の概念への信奉によるものと見られる。しかしながら、同時に、清沢の宗教起源論への西洋思想による影響を検討した。取り分け、清沢の説と十九世紀の著名なサンスクリット学者、宗教学者であったマクス・ミュラー（一八二三年～一九〇〇年）の思想との近似性を指摘し、その関連を検討した。

更に、清沢の宗教哲学の諸資料に明らかな如く、他力門、自力門を問わず、元来人類全体は無限へ到達できるものであることが主張されている。それは、スペンサー等が論述した宗教起源説、すなわち人間の宗教的本能を認めず、宗教はただ人類の開化の結果の一つに過ぎないという説とは根本的に異質のものである。一方、ミュラーの宗教理解、つまり人間の誕生と同時に宗教はおのずから生じたという説は、清沢の普遍的な「仏性」、「如来蔵」、また阿弥陀の救済への信仰等と整合性を有している。それ故にこそ、清沢はミュラーの説に関心を深めたのであろう。但し、そのミュラーの影響が直接的であったかどうかはともかく、清沢がスペンサー等の説を否定し、本能的「宗教心」による宗教起源説を主張した根拠は、主として仏教が説く普遍的開悟性、救済性という人間理解に基づいていたのであると考えた。

清沢は『骸骨』を英訳し、その第一章として「Religion（宗教）」を加えた。本論文の第四章「宗教諸定義」では、その『骸骨』英訳の第一章に挙げられている諸宗教定義を紹介し、それらの定義が具体的には、どの思想家あるいはどの思想伝統に基づいているのかを分析した。更に、清沢の宗教哲学では我々の世界の全存在は「有限」であり、一

方、宗教の対象、実践の目的は「無限」であると論じられる。清沢によれば、我々の靈魂は「発展」できる「一体」として定義され、あらゆる有限は靈魂によって無限に至ることができるものだと主張される。つまり、清沢の宗教哲学の定義「宗教は有限無限の調和」（『全集』巻一、三六頁）となる。ここで、『骸骨』英訳の第一章で取り上げられている諸々の宗教定義と清沢自身の主張している定義との系統的関連の検討を試みた。

第五章「万有転化、一体貫通」では清沢の宗教哲学における宇宙観を解釈した。『骸骨』の第四章「転化論」とそれに関連する諸資料を使用し、宇宙のあらゆる現象変化の基盤とされる「一体貫通の原理」、またその宇宙秩序を規定しているものとされる因縁に関する彼の議論を紹介し、分析した。更に、この章では仏教文献の『大乘起信論』が清沢の無限有限論にどのような思索的影響を与えたかを分析した。この清沢の宇宙論は本論文の次章の内容と深い関連を持つことに言及しておく。何故なら、自然現象と同じく、人間に起こる全ての変化の土台となるはずの存在は不可欠のものであり、それは靈魂であると清沢が考えていたからである。

第六章「靈魂について」は、清沢満之の宗教哲学についての本論文の約半分を占める。先ず、『骸骨』の第三章「靈魂論」において彼の靈魂定義を分析した。その著作で清沢は靈魂の有形説（最も原始的な靈魂論であり、靈魂は形態があるという説）と無形説（靈魂は実体がなく物質の作用に過ぎないという唯物論の立場）への批判を通じて、靈魂は「自覚の一体」とであると定義した。その「自覚の一体」という靈魂定義を分析し、イマヌエル・カント（一七二四～一八〇四）、特にルドルフ・ヘルマン・ロッツェ（一八一七～一八八一）が清沢の靈魂論に及ぼした影響を解明した。更に、清沢の靈魂不滅論を分析した。具体的に、清沢の宗教哲学の諸資料を分析し、その靈魂論へのエドゥアルト・フォン・ハルトマン（一八四二～一九〇六）、スペンサー、カ

ント、ヘンリ・ドラモンド（一八五一～一八九七）及び仏教の輪廻説の影響を明らかにした。

最後に、清沢自身の靈魂論と伝統的仏教教義の間の整合性を、彼がいかに見出そうとしたかを示す資料を挙げた。先ず、清沢の宗教哲学における靈魂論が「阿頼耶識」を連想させると清沢の研究者によって既に指摘されている。その説は議論の余地を残すが、阿頼耶識を中心に清沢の靈魂論を解釈するには無理があると考ええる。更に、本論文では「四種我」及び仏性論を通じて靈魂論と「無我説」との会通を清沢が試みた文も紹介した。結論として、清沢の靈魂理解の根本要素は異なる起源、伝統から構成されているという点である。彼の靈魂の定義として、「自覚の一体」は主に西洋哲学からその着想を得、応報論及び輪廻を説明するに当たっては唯識説の概念を用い、靈魂の最終目的である無限の境地は仏性論及び阿弥陀の救済を通じて把握されるものであったと考える。

第七章「善と悪について」では、題目通り清沢の善悪論を分析した。清沢は常に「転化」している宇宙で、有限より無限に進むのは「善」、あるいは「進化」と名づけ、無限より有限に退くのは「悪」、あるいは「退化」と名づけた。この定義とスペンサーの善悪定義の構造的、術語的な近似性を明らかにした。とはいえ、その構造の近似性にも拘らず、清沢の善悪論は基本的には、仏教的な世界観に基づくものであることを主張した。何故なら、清沢は仏教の立場から善と悪を理解しているからである。つまり、「進化」か「退化」は因果応報によって来世の転生で表される。更に、彼は世界を二つの観点で捉え、有限から見た自力門の世界観と無限から見た他力門の世界観があり、その二つの立場から善悪の解釈が異なっていることを説明している。

第八章「無限への両道」は本論文の結である。上記の如く、清沢は宗教を二つの観点で捉え、有限から見た自力門の世界観と無限から見た他力門の世界観があると主張した。つまり、自力門、すなわち自身

の修行により悟りを開くことと、他力門、すなわち阿弥陀の慈悲により自身が救済されることのいずれの場合でも、人類に備わる普遍的な宗教、信仰能力の存在を主張するのが清沢の宗教哲学である。そして、清沢はその有限の無限への開発性を説明するに当たって、仏教の人間観に基盤をおいていることを解明した。更に、この章では、清沢の宗教哲学における独特な浄土観を解析した。

最後に、本論文の付録として、清沢満之が晩年に書いた「精神主義」運動の諸論文を西語訳した。詳細には、「精神主義」、「万物一体」、「自由と服従との双運」、「科学と宗教」、「精神主義と物質的文明」、「宗教は目前にあり」、「先づ須らく内観すべし」、「宗教は主観的事実なり」、「精神主義〔明治三十四年講話〕」、「宗教的信念の必須条件」、「精神主義〔明治三十五年講話〕」、「天職及聖職」、「倫理以上の安慰」、「倫理以上の根拠」、「我信念」、という論文である。これらの論文に先立ち、小解説でその翻訳における問題点、清沢の日本語の特徴及び仏教概念の独特の扱い方等が説明されている。





## INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral tiene como propósito principal estudiar la filosofía de la religión que el monje japonés Kiyozawa Manshi (1863-1903) desarrolló entre los años 1888 y 1893. Kiyozawa fue una figura clave en el turbulento proceso de modernización organizativa y doctrinal que agitó el budismo del periodo Meiji (1868-1912). Tal y como esperamos mostrar a lo largo de este extenso trabajo de investigación, el conjunto de textos relacionados con la filosofía de la religión que produjo durante el mencionado periodo poseen gran originalidad, pues aúnan la influencia del pensamiento occidental, entonces recién llegado a tierras niponas, con la tradición budista.

La tesis se compone de tres partes: “El budismo en los albores de la era Meiji”, “Traducción, religión, filosofía y budismo” y “Kiyozawa Manshi y la reinterpretación filosófica del budismo de la Verdadera Tierra Pura”. Asimismo, hemos incluido el apéndice “Traducciones de la etapa espiritualista”.

Empezaremos por resumir los contenidos de la primera parte: “El budismo en los albores de la era Meiji”. Kiyozawa, cuyo nacimiento precedió en cinco años al inicio de la era Meiji y que falleció apenas nueve años antes de que este periodo histórico tocara a su fin, desarrolló, por tanto, toda su actividad intelectual durante dicha época histórica. Es por esta razón que iniciamos la tesis doctoral con la sección dedicada a “La modernización de Japón”, introducción histórica que presenta algunos de los hechos y características más destacados de una etapa trascendental en la historia nipona. Exponemos allí algunos de los acontecimientos históricos más relevantes que precipitaron los vertiginosos cambios que en aquel breve periodo de tiempo se produjeron en Japón: la llegada de la expedición americana encabezada por el comodoro Perry, la situación de inestabilidad interna, el posterior derrocamiento del gobierno Tokugawa, seguido de la restauración imperial, etcétera. Esta introducción deja paso a la exposición de la historia del

budismo durante el periodo Meiji, un credo que, durante el primer lustro de esta época, padeció la abierta animadversión del nuevo gobierno, circunstancia adversa a la que se sumaron persecuciones esporádicas en diversos lugares de la geografía nipona. Antes, sin embargo, de presentar esos episodios, hemos considerado necesario explicar en la sección “El budismo Tokugawa y sus enemigos” cuál fue la situación institucional del budismo durante el periodo previo a la era Meiji, la época Edo (1600-1867). Esta mirada retrospectiva nos permitirá entender el origen de los movimientos antibudistas o cómo nació la hostilidad hacia el budismo que, a finales de la década de los sesenta del s. XIX, derivó en la persecución de esta religión.

Expuestas las circunstancias en que se encontraba el budismo durante la era Edo, en la tercera sección “La exaltación imperial y la persecución del budismo” volvemos a centrar nuestra atención en el periodo Meiji para explicar de qué manera la restauración imperial, la propagación del nacionalismo y la creación de una nueva ideología Shinto al servicio de la oligarquía que entonces asumió el poder afectaron al budismo. En esas páginas ofrecemos detalles de cuál fue el trato que las autoridades dieron al budismo tras la restauración Meiji y cómo, con el paso del tiempo, fue mejorando de forma paulatina su relación con las autoridades hasta conseguir, ya avanzada la segunda década del periodo Meiji, si no retornar a su estatus privilegiado del periodo Edo, al menos conservar algunas prerrogativas. Tal y como expondremos en dicha sección, los motivos que explican por qué se produjo esa parcial rehabilitación fueron múltiples. De forma esquemática indicaremos aquí algunas de esas razones: las peticiones de libertad religiosa de determinados miembros de la *intelligentsia* Meiji, la legalización del cristianismo, el arraigo popular del budismo o las luchas internas dentro del gobierno Meiji que acabaron apartando del poder a parte de los burócratas que más animadversión mostraban hacia la religión budista. La primera parte de la tesis concluye con “El budismo durante el periodo Meiji: algunas claves”, una sección dedicada a presentar las características principales del pensamiento budista de este periodo. Si nos atenemos a los escritos de los

monjes más prominentes de la era Meiji, el budismo de este periodo estuvo dominado por la ideología nacionalista, así como por su rivalidad con el Shinto y, particularmente, con el cristianismo. Del mismo modo, es destacable la influencia de la filosofía occidental, que acababa de ser introducida en el país, y que dio lugar a originales innovaciones doctrinales. En la dimensión social y organizativa destaca la emergencia de movimientos laicos o las demandas de modernización y reforma en el seno de las instituciones budistas. Por último, ésta también se caracterizó por ser una etapa en que se produjo un renacimiento de corrientes rigoristas que reclamaban la vuelta a una ascesis estricta y el escrupuloso respeto de la regla monástica. Una tendencia puritana que, a la postre, se fue diluyendo en una religión budista cada vez más secularizada.

La segunda parte de la tesis, “Traducción, religión, filosofía y budismo”, expone las transformaciones que sufrió la lengua japonesa y el pensamiento nipón durante esta etapa histórica. Está compuesta por dos secciones: “Traducción, creación, escritura japonesa y civilización” y “‘Religión’, ‘budismo’ y ‘filosofía’ a inicios del periodo Meiji”. La primera de ellas se centra en describir las transformaciones que sufrió el lenguaje japonés durante el periodo Meiji. Allí nos permitimos una pequeña licencia literaria con el capítulo “La fábula del pastor Van Vermeer” en donde intentamos ilustrar con un breve relato cuál fue el reto intelectual a que debieron hacer frente las elites de aquel entonces, obligadas a asumir un sinfín de palabras (además de, obviamente, nuevas prácticas, instituciones, ideas, etc.) que carecían de equivalente en la lengua japonesa. En esta sección de la tesis doctoral también exponemos los debates que entonces se produjeron en el seno de la intelectualidad nipona sobre la conveniencia de reformar la escritura o, incluso, de eliminar la lengua japonesa para sustituirla por el inglés. Por último, explicamos qué métodos siguió la *intelligentsia* de aquel periodo para traducir a la lengua autóctona el abundante vocabulario llegado de tierras occidentales.

La segunda sección, “‘Religión’, ‘budismo’ y ‘filosofía’ a inicios del periodo Meiji”, presenta no sólo de qué modo se tradujeron los conceptos de “religión” y “filosofía” a la lengua nipona, sino, particularmente, en qué sentido fueron entendidas. Además, mostramos hasta qué punto el peculiar significado que adquirieron estas categorías influyó de forma notable en el discurso de los monjes modernistas japoneses que, durante aquellos años convulsos, se enfrentaban a la difícil tarea de interpretar el budismo recurriendo a categorías ajenas a su tradición. En cuanto al término “religión” se refiere, después de presentar el modo en que fue traducido al japonés, exponemos por qué en aquel tiempo esa categoría quedó estrechamente asociada con otras como “civilización”, “Occidente”, “cristianismo” y, en menor medida, “fe”. Asimismo, en dicha sección presentamos algunas de las tesis del pensador budista Shimaji Mokurai (1838-1911), figura central entre los sabios budistas Meiji, no sólo por la influencia de la que gozó entre amplios sectores de la élite budista, sino por su original exégesis del budismo en tanto que “religión”. Tal y como veremos en el capítulo quinto “Budismo, religión, civilización y fe. A propósito de Shimaji Mokurai”, este monje reinterpreta las categorías tradicionales budistas con el fin de demostrar que el budismo encarna el ideal de religión civilizada que fomenta el progreso, predica una fe pura, enemiga de supersticiones y que, en definitiva, es superior a la tradición cristiana. Además de ofrecer detalles de esa hermenéutica modernista, explicaremos en qué sentido Shimaji, deseoso de dar respuesta a las críticas que había recibido el budismo y a las limitaciones conceptuales que atenazaban a su religión, violenta el lenguaje y los conceptos de la tradición budista, hasta entonces ajena a categorías occidentales como “religión”, “superstición” o “civilización”. Por último, examinamos cuáles son los problemas y contradicciones teóricas de esta peculiar exégesis.

La parte final de esa segunda sección está dedicada a presentar el caso de la traducción del concepto “filosofía”. Examinamos cuáles fueron las primeras tentativas de traducir este concepto a la lengua japonesa que se

produjeron durante la era Edo y explicamos de qué modo se creó la actual traducción estándar al japonés, obra del pensador Nishi Amane (1829-1897). Exponemos brevemente en qué sentido fue entendida esta disciplina por los primeros intelectuales japoneses, que se dividen entre aquellos que consideraban la “filosofía” como patrimonio exclusivo de Occidente y los que, en cambio, creían que “filosofía” había existido tanto en Oriente como en Occidente. Por último, nos ocupamos de las ideas del monje budista Inoue Enryō (1858-1919), quien, en su *Prefacio a la revitalización del budismo* (1887), subsumió la tradición budista bajo la categoría de filosofía. En el capítulo dedicado a Inoue intentaremos mostrar hasta qué punto dicho pensador fuerza los términos “filosofía” y “religión” para aplicarlos al budismo y cuáles son los problemáticos resultados que obtiene. Cerramos la segunda parte de la tesis con una reflexión personal sobre las categorías de “budismo”, “religión” y “filosofía”.

La tercera parte de la tesis, “Kiyozawa Manshi y la reinterpretación filosófica del budismo de la Verdadera Tierra Pura”, tiene como objetivo primordial presentar la filosofía de la religión del bonzo japonés. Aquí también hemos considerado pertinente ofrecer en primer lugar información general que sirva como introducción al análisis del pensamiento de Kiyozawa. Por este motivo, en la sección “Budismo de la Tierra Pura y modernización” exponemos las características centrales de la tradición budista de la Tierra Pura, a la que estaba vinculado Kiyozawa. De forma sucinta presentamos la historia de esta corriente religiosa, desde su nacimiento en Asia Central hasta llegar a Japón. Asimismo, dedicamos especial atención al proceso de modernización institucional y doctrinal que siguió la escuela de la Tierra Pura durante la era Meiji. Este apartado sirve para contextualizar la figura de Kiyozawa y sus ideas. La segunda sección de esta tercera parte, “Biografía de Kiyozawa Manshi” es, como su título indica, un resumen de la biografía del monje japonés. Allí no nos limitamos a hacer una semblanza de Kiyozawa, sino que también ofrecemos detalles sobre otros monjes, filósofos, profesores universitarios, examinamos cuáles fueron las corrientes de pensamiento que

lo influyeron, además de presentar a grandes rasgos las claves de su particular perspectiva teórica.

La tercera sección, “La filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi”, constituye el núcleo de la tesis doctoral, pues, a diferencia de las otras secciones, no entra dentro de la categoría de “erudición”, “resumen” o “apartado introductorio”, sino que se trata estrictamente de “investigación”. Dicho de otro modo, parte de su contenido abre una línea de investigación no explorada hasta la fecha. En esta sección estudiamos con detenimiento la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi. Esta etapa de su pensamiento tiene como conspicuo resultado su obra *Esqueleto de una filosofía de la religión* (1892), así como la versión en inglés del mismo texto que publicó sólo un año más tarde. La mencionada obra constituye el eje de nuestra investigación sobre la filosofía de la religión de Kiyozawa. Sin embargo, tal y como explicamos detalladamente en dicha sección, se trata de un texto breve, que en muchas ocasiones resume ideas expresadas con mayor detalle en sus anotaciones o en los apuntes de clase recogidos por sus alumnos. Por dicho motivo, el análisis de todos los materiales que Kiyozawa escribió sobre filosofía de la religión ha sido la principal tarea de nuestra investigación.

Enumeraremos brevemente qué aspectos de la filosofía de la religión son los que examinamos en la tesis. En primer lugar, estudiamos qué entendió Kiyozawa por filosofía de la religión, así como qué vínculo establecía entre filosofía de la religión y filosofía, por una parte, y entre filosofía de la religión y moral, por otra. También hemos investigado cuál era a su entender el origen del fenómeno religioso. Como mostramos en la tesis doctoral, el bonzo Shin concebía la religión de forma distinta a autores que tuvieron una influencia decisiva sobre la formación de su pensamiento, caso de su profesor Ernest Fenollosa (1853-1908) o de Herbert Spencer (1820-1903), quienes defendían el origen histórico del fenómeno religioso. Tal y como allí intentamos probar, Kiyozawa defiende que la religión nace junto con la especie humana, fruto de un sentimiento religioso innato. Una concepción

antropológica que, a nuestro entender, se inspira en las ideas de Max Müller (1823-1900), así como en las teorías budistas sobre la naturaleza iluminada.

Con posterioridad explicamos cuál fue la definición de la religión de Kiyozawa. Como mostraremos, existen ciertas diferencias entre unos y otros materiales de filosofía de la religión de Kiyozawa, pues en los primeros escritos de este pensador se empleaba la definición “la religión consiste en intuir el principio sublime del universo y asentar nuestra mente en un estado de dicha”, mientras que en textos posteriores se inclina por definir el fenómeno religioso como “la unión entre lo finito y lo infinito”. Estudiamos las posibles influencias que recibió Kiyozawa en ambos casos, es decir, los vínculos que pueden existir tanto con la tradición budista como con la filosofía occidental. Posteriormente, dedicamos un capítulo al estudio de la concepción del universo presentada en los ensayos de Kiyozawa. Allí exponemos las diversas leyes que, a juicio del monje nipón, regirían el universo: el principio del cambio, la sustancia persistente y la ley de las causas y las condiciones. Asimismo, dedicamos particular atención a dilucidar la relación existente entre las categorías de finito e infinito, examinando si se trata de un vínculo epistemológico, metafísico o soteriológico.

El estudio de la teoría del alma de Kiyozawa ocupa un lugar central en esta sección dedicada a investigar su filosofía de la religión. En el extenso capítulo dedicado a presentar la concepción del alma del bonzo Shin empezamos por analizar la definición del alma en tanto que “sustancia consciente o aperceptiva”, descripción repetida por Kiyozawa en sus materiales de filosofía de la religión. En particular, ofrecemos un detallado análisis del posible vínculo entre esta definición del alma y las teorías de Immanuel Kant (1724-1804) y Hermann Lotze (1817-1881). Asimismo, presentamos la teoría de la inmortalidad del alma preconizada por Kiyozawa, prestando particular atención a la relación de estas ideas con las tesis de Eduard von Hartmann (1842-1906), H. Spencer e I. Kant. Por último,

investigamos el influjo del pensamiento budista sobre las teorías de Kiyozawa, dedicando especial atención a los lazos que unen las tesis sobre el alma del monje nipón con el concepto de “conciencia receptáculo” de la tradición Yogacāra, así como con el concepto de *anātman* y la teoría de la naturaleza búdica.

El estudio de la filosofía de la religión de Kiyozawa continúa con un análisis de su definición del bien y el mal. Allí mostramos las semejanzas estructurales entre estas teorías y la concepción de la ética de H. Spencer. Una similitud que, sin embargo, encierra notables diferencias, pues, a diferencia del autor anglosajón, Kiyozawa considera que el fundamento último de la ética se asienta sobre principios budistas. Y concluimos esta sección de la tesis estudiando cuáles son los dos caminos que, a juicio de Kiyozawa, permiten acceder a la iluminación, a saber, la tradición del esfuerzo individual y la que deja la salvación en manos de la compasión del buda Amida.

Completamos la tesis doctoral con el apéndice “Traducciones de la etapa espiritualista” en que incluimos la traducción de quince textos breves escritos durante los últimos tres años de vida de Kiyozawa Manshi. Dichos ensayos pertenecen a la denominada “etapa espiritualista” de Kiyozawa y forman parte del periodo de pensamiento del monje japonés que más atención ha recibido durante los últimos años. Se trata, casi con total seguridad, de las primeras traducciones en lengua castellana de Kiyozawa y, en algunos casos, de traducciones inéditas en lengua occidental alguna. Asimismo, debido al deficiente aparato crítico de la *Obras Completas* de Kiyozawa, una parte de las notas son obra nuestra. Como prefacio a las traducciones hemos redactado una breve introducción explicando las peculiaridades de nuestra traducción, así como algunos de los problemas con que nos hemos encontrado. Todas las traducciones son inéditas a excepción del texto *Mi fe*, que publicamos en 2009 en la revista del Colegio de México *Estudios de Asia y África*.

## METODOLOGÍA



Concluida la exposición del contenido de la tesis, desearíamos explicar cuál ha sido el proceso que hemos seguido en la elaboración de este trabajo de investigación. Las razones que explican por qué escogimos esta temática de estudio, así como la extensión de esta tesis doctoral, son diversas, y van desde la necesidad, pasando por el azar, hasta la mera curiosidad. En primer lugar, la tesis posee varios capítulos de carácter introductorio, pero necesarios si tenemos en cuenta la ausencia de trabajos similares o de tradición investigadora sobre el Asia Oriental en nuestro país. Por decirlo de otra manera, en Japón resultaría innecesario iniciar una tesis sobre la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi resumiendo los aspectos centrales del periodo Meiji, exponiendo las características del nuevo budismo que entonces emergió o relatando la biografía del propio Kiyozawa. Sin embargo, ni la tesis se expone en Japón, ni quien la escribe es un consumado experto en el budismo Meiji, y tampoco los potenciales lectores son especialistas en Kiyozawa. De hecho, en tierras de Occidente casi el único académico al que podríamos calificar de buen conocedor de Kiyozawa es el profesor Mark L. Blum. Estas circunstancias justifican que, en definitiva, nada se dé por supuesto en esta tesis y que, por el contrario, todo sea objeto, si no de un análisis detallado, al menos de una exposición general.

Este trabajo es el fruto del interés del autor en un conjunto de temáticas que, pese a guardar una estrecha relación entre sí, no tendrían por qué ser objeto de análisis en una investigación sobre la filosofía de la religión de Kiyozawa. Por decirlo en otros términos, una porción de la prolija parte introductoria de esta tesis no responde tanto a una exposición imprescindible a la hora de interpretar a Kiyozawa, sino que pone de manifiesto nuestra curiosidad, los diversos temas que nos han interesado en los últimos años y las múltiples lecturas que hemos realizado. No transitamos, por tanto, un camino directo que nos conduzca de inmediato al núcleo de la tesis, sino que más bien se trata de un prolongado *excursus*, un paseo en círculos concéntricos que nos irá aproximando a dicha sección medular.

A continuación relataremos brevemente el azaroso proceso que acabó llevándonos al estudio del pensamiento de Kiyozawa Manshi. Desde el año 2006 hasta la actualidad hemos desarrollado nuestra investigación en el Departamento de Filosofía Oriental de la Universidad de Waseda. Allí, bajo la dirección del profesor Ōkubo Ryōshun 大久保良峻, hemos recibido una valiosa formación en budismo japonés al mismo tiempo que redactábamos la tesis doctoral. En principio nuestro propósito era centrar la investigación en el pensamiento de Suzuki Daisetsu y su obra prima, el *Nuevo ensayo sobre la religión* (新宗教論 *Shin shūkyō ron*) publicado en 1896. Durante varios meses leímos dicho ensayo con la inestimable ayuda de Sakamoto Yōko, quien durante años ha sido nuestra profesora de lengua japonesa. Sin embargo, el estudio de dicha obra nos condujo a los escritos de Kiyozawa, cuyo descubrimiento despertó en nosotros gran interés. Sin tener aún claro el rumbo que debía tomar la tesis, decidimos abandonar el estudio de Suzuki Daisetsu y, de forma provisional, dedicar varios meses a traducir algunos de los escritos tardíos de Kiyozawa Manshi, adscritos todos a la que se conoce como “etapa espiritualista”, que comprende sus últimos tres años de vida. Esas traducciones, que ahora constituyen el apéndice de la tesis, nos ayudaron a afianzar nuestros conocimientos de la lengua japonesa del periodo Meiji y a asomarnos al pensamiento de Kiyozawa. En un principio, barruntamos la posibilidad de dedicar el núcleo de la tesis a esta etapa final, y sobre esta materia escribimos un borrador, aunque finalmente abandonamos ese proyecto. En este sentido, el consejo de nuestro tutor, el profesor Joan Llinares, fue de gran ayuda. Tras leer nuestras traducciones de ensayos del periodo espiritualista de Kiyozawa el profesor Llinares nos sugirió que centráramos nuestra investigación en aspectos de carácter filosófico y no meramente religiosos.

Persuadidos por esa recomendación llegamos a la conclusión de que resultaba estéril centrarse en el periodo final de su pensamiento sin siquiera

haber entendido mínimamente su concepción filosófica inicial. Por este motivo empezamos a leer sus primeros escritos, particularmente su *Esqueleto de la filosofía de una religión*. Tal lectura nos sorprendió por la dificultad de su contenido y por la impronta de la filosofía occidental que reflejaba. Pronto empezamos a indagar, leyendo otros escritos de Kiyozawa relacionados con la materia, así como bibliografía secundaria. Para nuestra sorpresa descubrimos que se trataba de un campo de estudio todavía por cultivar, pues, con alguna excepción, aún no había sido investigado de forma sistemática. Así, pues, decidimos virar nuevamente el rumbo de nuestra investigación, de tal modo que el apartado sobre su filosofía de la religión, que en nuestro plan de trabajo inicial debía de ser una especie de introducción a su pensamiento tardío, se convirtió en el núcleo de la tesis.

De esta forma, la investigación de la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi ha partido de una detallada lectura de su obra *Esqueleto de la filosofía de una religión*. No obstante, su naturaleza sintética, la abstracción propia de algunas de sus tesis, los escasos ejemplos y las nulas referencias bibliográficas que la caracterizan, unido al deficiente aparato crítico de la edición de sus *Obras completas* y la escasez de bibliografía secundaria sobre la materia, dificultaban su comprensión. Por tal motivo hemos leído y analizado el numeroso material previo y posterior relacionado con el *Esqueleto*, documentos de gran valor a la hora de esclarecer la filosofía de la religión del pensador nipón.

Principalmente nuestra investigación se centró en la lectura y análisis del primer volumen de las *Obras completas* de Kiyozawa publicadas por la editorial Iwanami entre 2002 y 2003. Dado el pobre aparato de notas que caracteriza a esta edición, buena parte del trabajo de investigación básico (identificar citas, influencias de otros pensadores, etc.) aún estaba por hacer, constituyendo una parte fundamental de nuestra tesis doctoral. Dicha tarea ha sido posible gracias a las referencias explícitas a filósofos o corrientes de pensamiento que encontramos en los apuntes de las clases de filosofía de la

religión que impartió Kiyozawa y que anotaron sus alumnos Sumita Chiken (1868-1938) y Uesugi Bunshū (1867-1936). De igual modo, el catálogo de su biblioteca que elaboró Kiyozawa y que ha sido reproducido en el noveno volumen de las mencionadas obras completas constituye un valioso documento, pues nos permite conocer qué pensadores leyó Kiyozawa y en qué medida influyeron en la formación de su filosofía de la religión. La lectura directa de algunas de las obras que allí lista el pensador japonés, los *Primeros principios* de H. Spencer, la *Metafísica* de H. Lotze, las *Lecciones sobre el origen y el desarrollo de la religión tal y como queda ilustrado en las religiones de la India* de M. Müller o la *Filosofía del inconsciente* de E. von Hartmann, entre otras, nos ha permitido cotejar las tesis de Kiyozawa con las de estos autores y comprender el pensamiento de aquél.

Del mismo modo, también ha resultado de gran utilidad la lectura y análisis de los escritos que elaboró Kiyozawa sobre otras materias de estudio en el periodo anterior o en el mismo periodo en que produjo sus escritos sobre filosofía de la religión. Nos referimos a los apuntes de las lecciones que impartió sobre historia de la filosofía, metafísica, historia de la psicología o ética, recogidos en los vol. III, IV y V de las *Obras completas* de Iwanami. De igual forma, también hemos consultado sus apuntes de estudiante universitario, recogidos en el vol. IV de la mencionada recopilación. Todos estos materiales nos han permitido, en definitiva, realizar un análisis global de la filosofía de la religión de Kiyozawa.

## AGRADECIMIENTOS<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> En este apartado de la tesis utilizaré la primera persona del singular. En el resto de la tesis

La presente tesis supone la culminación de más de seis años de estudio, periodo durante el cual he tenido la suerte de ser investigador visitante en el Departamento de Filosofía Oriental de la Universidad de Waseda. Un lapso de tiempo que, por supuesto, también ha supuesto una rica experiencia vital. Durante estos seis años y medio he llevado una existencia errante, cambiando de domicilio en diversas ocasiones hasta dar casi la vuelta completa al golfo de Tokio: desde Tama Plaza, en Yokohama, a Waseda, en Tokio, mudándonos después a la ciudad de Chiba y ahora a Kisarazu. Esta última es mi residencia actual, el pueblo natal de mi esposa Maki y, desde hace más de dos años, también el de mi hijo Marc. Sin duda, en este prolongado periodo de andanzas japonesas, el nacimiento de Marc y su educación han constituido el mayor reto a la hora de concluir esta investigación. Sin la ayuda de mi mujer, que ha compatibilizado el cuidado de nuestro hijo con su trabajo, no podría haber encontrado el tiempo necesario para finalizar la tesis.

Si bien es un tópico, cuidar de un hijo irremisiblemente evoca nuestra infancia y nos hace reflexionar sobre la difícil tarea que tuvieron que asumir nuestros propios padres cuando nosotros nacimos. Ellos, Bernat y Maria, han constituido un apoyo imprescindible en esta larga andadura. Nunca pusieron en duda tan extravagante proyecto, lejos de esto, me animaron a realizar una tesis que por momentos creí jamás acabaría. Asimismo, les agradezco su atenta lectura de este trabajo de investigación.

Doy las gracias al profesor Joan B. Llinares Chover, director de la presente tesis doctoral. Joan ha leído pacientemente cada línea del presente ensayo. Ha advertido abundantes errores de redacción y ha hecho numerosas sugerencias y comentarios que, sin duda, han contribuido a mejorar el contenido de este ensayo. Si bien Joan ha insistido en repetidas ocasiones en que no era un especialista en la materia, sus conocimientos sobre filosofía,

---

he mantenido, sin embargo, la convención académica de utilizar el plural. Esta última elección sin duda me valdrá la reprimenda de mi amigo Antonio Doñas Beleña.

estudios religiosos y antropología cultural han sido fundamentales a la hora de detectar posibles influencias de pensadores occidentales en la obra de Kiyozawa. Sin su comprensión y apoyo esta tesis doctoral nunca podría haber llegado a buen puerto, pues, además de la dirección académica, Joan también ha sido un respaldo fundamental en todos los trámites burocráticos necesarios para llevar a cabo una investigación de esta naturaleza: peticiones de becas, permisos para ausentarme del Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement y realizar estancias de investigación en Japón y demás trámites burocráticos que, en caso de haber vivido en Valencia, debería haber realizado yo mismo y no mi tutor. Espero que, viendo el resultado final, Joan no se sienta decepcionado.

La otra figura destacada a la hora de confeccionar esta tesis ha sido el profesor Ōkubo Ryōshun 大久保良峻, mi tutor en la Universidad de Waseda durante este largo periodo de estudios y codirector de la tesis doctoral. Podría decir que decidí estudiar bajo su dirección apelando a la evidencia, y ésta no es otra que Ōkubo es uno de los académicos del budismo nipón más prestigiosos en la actualidad, pero mentiría. Que el prof. Ōkubo se convirtiera en mi tutor fue fruto de la casualidad. Cuando, allá por el 2005, decidí venir a Japón a estudiar pensamiento budista, no conocía ni un sólo nombre de académico budista alguno. Fue el programa de intercambio entre las universidades de Valencia y Waseda el que llamó mi atención y por ese motivo decidí contactar con un miembro del departamento de filosofía oriental que pudiera acogerme como investigador visitante. Aún recuerdo, con añoranza y algo de vergüenza, cuando en su respuesta a mi primera misiva me explicaba en un breve e-mail que seis meses de estancia, ese era mi propósito inicial, eran insuficientes para formarme y además me preguntaba si sabía leer chino clásico. No sólo no sabía leerlo, sino que ni siquiera entendía el par de caracteres que significan “chino clásico (漢文 *kanbun*)” escritos en el mensaje de Ōkubo. En la respuesta al que acabaría siendo mi tutor no tuve más remedio que reconocer lo evidente: seis meses no daban ni para empezar

y no tenía ni la más remota idea de chino clásico.

Tampoco olvidaré mi asombro cuando encontré el significado de ese vocablo en mi diccionario electrónico, “¿chino clásico? ¿Para qué necesito yo el chino clásico si quiero recibir formación en budismo japonés?” me preguntaba. Cualquiera que entienda sobre la materia se asombrará de mi grado de ignorancia por aquel entonces. No sólo mi japonés era pobre, sino que desconocía por completo que buena parte de la literatura budista de dicha nación está escrita en la *lingua franca* de los letrados del Asia Oriental, el chino clásico. Cuando vine a Waseda descubrí que en las clases de Ōkubo sólo se leían textos en esa lengua y que mi tutor consideraba la capacidad de leer textos en chino clásico como la condición *sine qua non* para cualquiera que deseara convertirse en mero aspirante a académico en estudios budistas. Durante los dos primeros años, en que compatibilizaba los estudios de japonés con la asistencia a las clases de Ōkubo, mis neuronas fueron sometidas a un continuo bombardeo de caracteres chinos y de vocabulario budista del que quizá aún no se hayan recuperado.

Tras un abrupto aterrizaje en el mundo de los estudios budistas y un periodo de aclimatación, dudé sobremanera a la hora de escoger mi tema de investigación. Por un lado estaba recibiendo una valiosa formación clásica, pero al mismo tiempo debía preparar una tesis para el Departamento de Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València. Después de barruntar algunos posibles temas de investigación en el campo de budismo japonés clásico, acabé llegando a la conclusión de que si bien desde cierta perspectiva cualquier investigación sobre budismo nipón puede entenderse como “historia del pensamiento”, el contenido de una tesis dedicada al budismo japonés clásico difícilmente sería considerado por muchos profesionales de la filosofía como perteneciente a su mismo campo de estudio. En otras palabras, si escogía alguna de las materias que Ōkubo me recomendaba corría el peligro de no poder doctorarme en la Universitat de València.

Con la esperanza de encontrar algo más cercano a lo que parte de mis antiguos profesores en la Universitat de València considerarían “filosofía” acabé inclinándome por el budismo del periodo Meiji. Esta última elección no acabó de satisfacer al prof. Ōkubo que aún hoy, tras más de seis años de formación bajo su tutela, me expresa su deseo de que inicie una investigación sobre algún tema clásico. Mientras espero a que llegue el día en que pueda hacer uso de los conocimientos que pacientemente me han sido transmitidos durante este tiempo, espero que el prof. Ōkubo se consuele pensando que la instrucción recibida durante este periodo prolongado ha resultado de gran utilidad para la elaboración de esta tesis.

Tanto el prof. Llinares, como el prof. Ōkubo avalaron los proyectos de investigación premiados con la becas F.P.U (2005-2009) del Ministerio de Educación de España y una beca de investigación predoctoral del Ministerio de Educación Japonés (2009-2011). Huelga decir que sin estas becas no habríamos podido llevar a cabo la presente tesis y que, aunque más tarde de lo esperado, esa financiación económica ha dado sus frutos. Con toda probabilidad el dinero de los ciudadanos que es, al fin y al cabo, de donde sale la beca, podría haberse destinado a un propósito mejor que financiar este proyecto de investigación. Al menos los contribuyentes pueden tener la seguridad de que ese dinero ha sido empleado con el fin de llevar a cabo la investigación doctoral.

El mencionado programa de intercambio entre las universidades de Valencia y Waseda ha sido clave para que esta investigación se desarrollara. En Waseda encontré una organización excepcional, alojamiento en el campus, una excelente biblioteca, un eficiente equipo dedicado a ayudar a los investigadores extranjeros y también disfruté de ayudas a la investigación que utilicé para adquirir obras de referencia y asistir a congresos. Para poder participar en tal programa ha sido imprescindible la ayuda del que durante años fue Delegado del Rector de la Universidad de Valencia para Relaciones



Internacionales, Vicent Andreu Besó. Hasta la fecha el prof. Andreu habrá escrito cuatro o cinco cartas de recomendación para extender casi *ad infinitum* mi privilegiado estatus en Waseda. Agradezco su amabilidad y el apoyo que ha ofrecido para que completara mi trabajo de investigación. En la última etapa de investigación en la Universidad de Waseda, que va de mayo de 2011 a noviembre de 2012, Ōmori Ryōko 大森亮子, de la Oficina de Relaciones Internacionales de la Universidad de Waseda, ha atendido eficientemente todas mis peticiones.

Aprovecho también para dar las gracias a todos los discípulos del prof. Ōkubo. Siempre han respondido con amabilidad a todas mis dudas y me han ayudado en la medida de sus posibilidades. En particular, Rinzan Mayuri 森山まゆり y Ōshika Shinō 大鹿真央 quienes, al haber ocupado el cargo de asistente del Departamento de Filosofía Oriental de la Universidad de Waseda en años recientes, han sido víctimas de reiteradas consultas relacionadas con mi investigación. Asimismo, no quiero olvidar a mi amigo Mano Shinya 真野新也, investigador de la Universidad de London S.O.A.S. y durante años compañero del estatus de investigador visitante en Waseda. El humor de Shinya, junto con su pasión por los estudios budistas, han hecho que mi estancia resultara mucho más agradable y estimulante. En los últimos años Shinya ha sido clave a la hora de revisar algunas de las traducciones al japonés de citas inglesas que forman parte de mis ensayos en lengua nipona. Tampoco olvido a otros expatriados, compañeros de fatigas en la redacción de una tesis doctoral dedicada a estudios budistas y temas de cultura japonesa. Empiezo por Chiew Hui Ho, budista y budólogo de Singapore. Espero que pronto concluya su tesis sobre budismo chino para la Universidad de Stanford. Chiew no sólo me brindó su amistad durante su estancia en Japón sino que también fue compañero de lecturas de bibliografía japonesa sobre estudios budistas y de interminables charlas sobre la materia. Un recuerdo para David Gundry, actual profesor de literatura japonesa en la Universidad de California-Davis, vecino durante años y compañero de políglotas tertulias en

la cafetería de Waseda. Igualmente quiero mencionar a Yagi Morris, proveniente de la Universidad de London S.O.A.S., quien fue vecina y compañera de seminario durante dos años. Ahora que sus gemelos van a la guardería espero que pueda concluir pronto su tesis. A todos ellos siempre agradeceré su afectuosa compañía durante estos años de exilio voluntario.

La que durante años fue mi profesora de japonés, Sakamoto Yōko (坂本陽子), me ha ofrecido una ayuda inestimable en mi prolongada estancia en Japón. En una de mis primeras visitas a Japón, cuando mis conocimientos de japonés eran paupérrimos y empezaba a barruntar la posibilidad de dedicar mi tesis al estudio de algún miembro de la escuela filosófica de Kioto, tuvo la gentileza de buscarme un *dōjō* en el que practicar la meditación sedente (*zazen*), experiencia que acabó convenciéndome de que era más interesante centrar mis estudios en una línea de pensamiento vinculada a la tradición budista. Posteriormente, cuando volví a Japón como investigador visitante, Sakamoto me ayudó a preparar los exámenes de lengua japonesa y en año y medio logré obtener el título superior. El famoso, al menos entre los fanáticos de la cultura nipona, *ikkyū* (一級). No obstante, superar ese examen estaba lejos de ser el final de mi aprendizaje del japonés. A partir de entonces pude empezar a leer textos de bibliografía secundaria en el mencionado idioma, y así iniciar la búsqueda de un tema de estudio para mi tesis doctoral. Una vez acotado el periodo histórico, la era Meiji, debía familiarizarme con el japonés de esa época, sensiblemente distinto a la lengua japonesa actual. Para conseguir tal objetivo la ayuda de la prof. Sakamoto de nuevo fue esencial, pues leyó conmigo durante meses el *Nuevo ensayo sobre la religión* de Suzuki Daisetsu, mi “estreno” en la lengua japonesa del periodo Meiji. Posteriormente también leyó una parte de los materiales de Kiyozawa conmigo, hasta que, finalmente, consideré que ya había llegado la hora de emanciparme. Durante el último año y medio, sin embargo, debido a que he empezado a redactar artículos de investigación en japonés, he vuelto a gozar de la ayuda de la prof. Sakamoto, que ha sido fundamental para lograr que

mis escritos en japonés estuvieran formulados de manera presentable.

Allá por 2005, cuando acababa de recibir mi beca de estudios predoctorales y aún no sabía exactamente qué iba a investigar, contacté con James Heisig. El prof. Heisig tuvo la amabilidad de contestarme de inmediato y citarme en la Universidad de Nanzan en septiembre de 2005. Durante los meses que transcurrieron entre el primer contacto epistolar y el encuentro mi intención inicial de dedicar el proyecto de investigación a la escuela de Kioto empezó a tambalearse. De forma solapada, sin haberse manifestado conscientemente, empezaba a intuir que deseaba estudiar autores con una relación más cercana con la tradición budista. En este sentido, mi encuentro con el profesor Heisig fue decisivo. Si mi memoria no falla, me atendió durante más de cuatro horas, lapso de tiempo en que hablamos un poco de todo, en que tuvo la amabilidad de enseñarme algunos de los libros de consulta básicos para iniciar mi investigación y respondió pacientemente a todas las dudas que le planteé. Fue entonces cuando, escuchándome hablar sobre una posible tesis sobre algún autor de la escuela de Kioto, me di cuenta de que mi interés principal era otro. Se trató de un encuentro crucial para clarificar mis ideas, tras el cual decidí buscar un departamento de estudios budistas y acabé viniendo a la Universidad de Waseda. Tras aquella visita el prof. Heisig siempre ha atendido amablemente mis dudas por e-mail. A esto debo sumar que recientemente he tenido el honor de ser invitado por el prof. Heisig a participar como traductor en una antología de pensamiento japonés.

El prof. Alfonso Falero Folgoso, de la Universidad de Salamanca, con el que mantengo una relación epistolar desde hará unos siete años, siempre se ha mostrado atento, me ha obsequiado con artículos y ha apoyado mis proyectos de investigación. De igual modo, el prof. Juan Masiá Clavel, de la Universidad de Sofía, fue una de las primeras personas a las que tuve el gusto de conocer a mi llegada a Waseda. Como estudioso de la lengua, la cultura y la religión japonesas que es, el prof. Masiá siempre ha atendido amablemente mis consultas por e-mail. El prof. Luis Oscar Gómez realizó una profunda

lectura y revisión de mi traducción de *Mi fe* que sin duda ayudó a mejorar la versión final. La profesora Edelmira Amat, de la Universidad de Sofía, ha constituido siempre un estímulo para continuar con mi investigación y me ha acercado algo a nuestra “terreta” común, la Ribera Alta del Xúquer. Debo a su generosidad haber encontrado trabajo como profesor de lengua extranjera en Japón. En la distancia, mi amigo y compañero de estudios Vicent Raga Rosaleny solventó varios trámites académicos imprescindibles para completar los estudios de doctorado.

Vivir en este exilio voluntario ofrece experiencias inolvidables, pero también servidumbres ineludibles. No me refiero aquí a la soledad que supuestamente nos atenaza cuando vivimos en un país lejano geográfica y culturalmente. No es mi caso, pues mi mujer y mi hijo viven a mi lado y mis padres se asoman a la pantalla del ordenador a diario. Más que la soledad diría que pesa el desarraigo que se produce cuando perdemos abruptamente ese contacto continuado con amigos y familiares. Unos lazos tejidos durante más de dos décadas que se tornan casi imposibles de mantener. Pero, sin duda, lo más doloroso de vivir tan lejos es no poder despedirse de los seres queridos. El recuerdo final es para todos ellos. Durante esta estancia de más de seis años, así como en viajes previos a Japón, nos abandonaron el abuelo Enrique, la abuela Trini, el tío Pepe, María Ángeles, el tío Juanito, la tía Milagros y la tía Llum, algunos de ellos en circunstancias particularmente dolorosas. No es necesario ahondar aquí en la tristeza que me produce el hecho de no haberme despedido de ninguno de ellos. Es posible, sin embargo, que el único consuelo de no haber tenido la oportunidad de decirles adiós sea que, aquí, en el Extremo Oriente, continúan acompañándome en mis sueños.

## **A. EL BUDISMO EN LOS ALBORES DE LA ERA MEIJI**



## I. LA MODERNIZACIÓN DE JAPÓN

### 1. Hacia la restauración Meiji

El ocho de julio de 1853 cuatro embarcaciones dirigidas por el comodoro Matthew Calbraith Perry (1794-1858) entraron en la bahía de Edo (Tokio) con el objetivo de abrir los puertos de Japón al comercio con los Estados Unidos. En un Japón que por aquel entonces atravesaba un periodo de inestabilidad esta intromisión extranjera precipitaría, de forma indirecta, el derrocamiento del débil gobierno *bakufu* (幕府).<sup>2</sup> Con dicho nombre se hacía referencia a una organización social y política nacida más de dos siglos antes, en 1603, tras la llegada al poder de la familia Tokugawa (徳川).<sup>3</sup> Este clan samurái consiguió controlar todo el país, hasta entonces dividido en dominios de distintos señores feudales, y extendió un sistema de gobierno conocido bajo el citado apelativo de *bakufu*. La llegada de la embajada estadounidense rompió con más de dos siglos de un voluntario aislamiento, medida adoptada por las autoridades políticas japonesas con el objetivo de mantener la estabilidad política.

El siglo anterior a la instauración del poder del *bakufu*, *i. e.*, el s. XVI, había estado protagonizado por las luchas intestinas entre los señores feudales, conflictos en los que los comerciantes portugueses y los misioneros ibéricos jugaron un papel relevante, principalmente gracias a que introdujeron en el archipiélago nipón un poderoso avance tecnológico: la armas de fuego. Esta innovación cambió por completo el equilibrio de poderes hasta entonces

---

<sup>2</sup> El segundo ideograma *fu* (府) quiere decir gobierno y el primer ideograma *baku* (幕) significa tela o telón. Así se hacía referencia a la tela que rodeaba el lugar en que se situaba el jefe del ejército (將軍 *shōgun*) cuando estaba en campaña militar. El primer gobierno de estas características se instauró en Kamakura a finales del s. XIII, cuando el clan Hōjō (北条) estableció un gobierno samurái que controlaba la zona norte de la isla principal del archipiélago japonés, Honshū.

<sup>3</sup> La época del dominio Tokugawa (1600-1867) también es conocida en el ámbito historiográfico como la era Edo (江戸), en referencia al nombre de la capital del gobierno Tokugawa, antiguo apelativo de la ciudad de Tokio.

existente. Tras la estela de los caudillos Oda Nobugana (織田信長 1543-1582) y Toyotomi Hideyoshi (豊臣秀吉 1536 / 1537-1598), que acumularon un poder notable, Tokugawa Ieyasu (徳川家康 1542-1616) y su linaje consiguieron finalmente unificar un país hasta entonces dividido en numerosos feudos. Después de derrotar a los clanes enemigos y debilitar a las hasta entonces poderosas instituciones budistas,<sup>4</sup> los Tokugawa adoptaron medidas destinadas a reforzar su poder.

Este fue uno de los motivos por los que cambió su actitud hacia los extranjeros, hasta entonces conciliadora. En un principio había mantenido buenas relaciones con españoles y portugueses, consintiendo el comercio y una limitada actividad religiosa a cambio de bienes y, especialmente, de los conocimientos transmitidos por expertos en minería, navegación e ingenieros navales llegados desde la península. Sin embargo, pocos años después de llegar al poder, los Tokugawa emprendieron una feroz campaña contra los misioneros católicos llegados a mitad del s. XVI desde España y Portugal, en lo que podemos considerar como el último estadio de un proceso de eliminación de toda amenaza que pudiera desestabilizar al nuevo gobierno.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Oda, primero, y Toyotomi, después, realizaron exitosas campañas militares en las que sometieron a señores feudales enemigos y a poderosos monasterios. Ambos caudillos prepararon el terreno para que, tras la muerte de ambos, su aliado Tokugawa Ieyasu consiguiera el objetivo ansiado por sus predecesores: dominar todo el país. El general Oda emprendió una lucha encarnizada contra las diversas escuelas budistas que, por aquel entonces, controlaban vastas posesiones. Estos monasterios disponían de sus propios ejércitos, compuestos por mercenarios y por monjes dedicados a guerrear (僧兵 *sōhei*), que fueron derrotados por el mencionado caudillo. Entre el año 1570 y el 1582, Oda atacó y destruyó los centros religiosos más importantes de las escuelas Tendai, Shingon, Nichiren y Shin. Pese a que Oda murió antes de ver completado su proyecto de dominar todo Japón, su lugarteniente Toyotomi tomó el relevo y continuó el proceso de concentración de poder. A diferencia de Oda, sin embargo, Toyotomi mantuvo una actitud magnánima con los budistas, ya que, tras derrotarlos y asegurarse de que no constituyeran amenaza militar alguna, ayudó a reconstruir parte de los templos destruidos. Tras la repentina muerte de Toyotomi, Tokugawa se hizo con el poder y prosiguió con esta política conciliadora e incluso estrechó más los vínculos entre el gobierno y las instituciones budistas. Cfr. Agustín Y. Kondo Hara, *Japón. Evolución histórica de un pueblo (hasta 1650)*. Hondarribia, Editorial Nerea, 1999, pp. 161-185.

<sup>5</sup> El *bakufu* deseaba controlar directamente el comercio de armas, hasta entonces en manos de los extranjeros, además de aplacar las insurrecciones llevadas a cabo por algunos grupos de conversos cristianos que rechazaban la autoridad de los Tokugawa y se reclamaban vasallos del Papa de Roma. El más famoso de estos levantamientos fue la rebelión cristiana en la ciudad de Shimabara (島原 1637-38), incidente que precipitó la prohibición a los



Se instauró, en consecuencia, una política aislacionista conocida con el apelativo de “país cerrado (鎖国 *sakoku*)” entre cuyas medidas destacó la prohibición, en 1635, de que los japoneses fueran a otros países so pena de muerte y que se completaba, finalmente, con la expulsión de los religiosos católicos en el año 1638.

Con estas medidas Japón cerraba sus fronteras y daba por terminado el siglo ibérico japonés.<sup>6</sup> Sin embargo, el gobierno hizo una excepción: mantuvo abierto el meridional puerto de Nagasaki a holandeses y chinos. Los primeros consiguieron tal privilegio bajo el compromiso de no inmiscuirse en los asuntos políticos japoneses y, durante siglos, fueron el único contacto entre Japón y Occidente.<sup>7</sup> Las dos comunidades de comerciantes se establecieron en sendas zonas de la ciudad: a partir de 1641 los holandeses vivieron en la minúscula isla de Dejima, un islote artificial situado en la bahía del puerto de Nagasaki, mientras que los chinos vivieron en un barrio segregado de ese municipio.

El régimen Tokugawa estableció en Japón una sociedad de castas de inspiración confuciana dividida en cuatro estamentos: los samuráis, los labriegos, los artesanos y, por último, los comerciantes, además de un número considerable de ciudadanos que no pertenecían a ninguno de estos grupos.<sup>8</sup>

---

portugueses de entrar a Japón. Tras esta revuelta, y a iniciativa del gobierno, las escuelas budistas enviaron monjes a aquella zona para reeducar a los nativos en las doctrinas budistas. Fue precisamente a partir de entonces cuando los budistas produjeron numerosos textos anticristianos. Cfr. Frédéric Girard, “Los textos anticristianos durante el periodo cristiano (キリシタン時代の切支丹批判書 *Kirishitan jidai no kirishitan hihan-sho*)”. En Komine Kazuaki 小峰和明 (ed.), *La cultura cristiana y los intercambios entre Japón y Europa* (キリシタン文化と日欧交流 *Kirishitan bunka to nichō kōryū*). Tōkyō, Benshō shuppan, 2009, pp. 172-180.

<sup>6</sup> Existe una monografía en lengua castellana sobre este periodo histórico, se trata de la obra del profesor Antonio Cabezas García (1931-2008): *El siglo ibérico de Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*. Valladolid, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1994. Sobre la persecución de los cristianos y el aislamiento voluntario de Japón se pueden consultar las pp. 505-571.

<sup>7</sup> Los holandeses, más pragmáticos y desprovistos del sentido misional de los ibéricos, se ganaron el favor de las autoridades niponas ya desde principios del s. XVII. Cfr. Juan Gil, *Hidalgos y samuráis*. Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 208-225.

<sup>8</sup> Se trata de una estructura piramidal conocida bajo el nombre de *shi-nō-kō-shō* (士農工商),

Con el tiempo, la economía del país se vio lastrada por una organización en que una parte importante de la población, los samuráis, disfrutaba de numerosos privilegios. Prerrogativas tales como la exención de impuestos o la paga mensual que recibían de sus señores, que debía salir de los onerosos tributos que tenían que abonar el resto de los ciudadanos. A esto debemos sumar que los samuráis, en tanto que miembros de la casta superior, no podían efectuar ningún tipo de trabajo manual. Sus ocupaciones eran militares y burocráticas, administraban las ciudades, recaudaban impuestos y garantizaban la seguridad pública.

Pronto la clase samurái pasó a ser demasiado numerosa, dado que el desarrollo de las tareas burocráticas y militares no requería de tanta gente. A esto debemos sumar que sus miembros solían llevar un ritmo de vida por encima de sus posibilidades, pues gastaban con rapidez la paga que les asignaba su señor de acuerdo con su rango, empobreciéndose y acumulando cada vez más deudas. Por su parte, la pujante clase de los comerciantes veía frenado su ascenso social debido a la organización de cariz feudal que imperaba en el país.

En este sentido, las memorias de Fukuzawa Yukichi (福沢諭吉 1834-1901), quizá el intelectual japonés más influyentes del s. XIX y uno de los principales responsables de la difusión del pensamiento occidental en el Japón del período Meiji, constituyen un magnífico retrato de las últimas décadas de este sistema social e ilustran la insostenible situación económica que atravesaban algunos de sus miembros. En sus memorias recuerda cuando, en los años 50 del s. XIX, se convirtió en ayudante de un samurái de bajo

---

es decir, samurái (*shi*), labrador (*nō*), artesano (*kō*) y comerciante (*shō*). Al margen de esta estructura piramidal encontramos, por la parte de arriba, a la familia real y la nobleza cortesana, en un peldaño intermedio se situaban los monjes y profesionales liberales como los médicos, mientras que, por la parte de abajo, estaban los descastados, gente dedicada a trabajos considerados indignos como, por ejemplo, los de matarife, verdugo, curtidor o titiritero. Hay que tener en cuenta, además, que cada una de estas castas tenía subdivisiones internas, especialmente complejas en el caso de los samuráis. Cfr. Marius B. Jansen, *The Making of Modern Japan*. Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press, 2000, pp. 97-126.

rango especializado en el estudio de las armas:

La familia [Yamamoto] era pobre, pero vivía de una manera extravagante, de tal modo que se endeudó de forma alarmante y me vi obligado a [asumir otra tarea:] negociar aplazamientos de las deudas ya adquiridas, ir a pedir nuevos préstamos, así como escribir cartas en nombre de Yamamoto con ese mismo propósito.<sup>9</sup>

Retornemos al punto de partida de esta introducción histórica, cuando las “naves oscuras (黒船 *kurofune*)”, como fueron conocidas las embarcaciones de la expedición americana entre los japoneses debido al color negro de los cascos, atracaron en la costa nipona. El comodoro Perry desembarcó llevando consigo una carta del entonces presidente de los Estados Unidos, Millard Fillmore (1800-1874), en que se exigía el derecho de los norteamericanos a comerciar y hacer uso de los puertos japoneses. Su llegada parecía confirmar los temores de los políticos e intelectuales locales, que habían asistido con pavor al rápido proceso de expansión de las naciones occidentales en Asia. En particular, la debacle de la China de la dinastía Qīng (清) a manos de los británicos en la llamada Guerra del opio (1840-1842) conmocionó a los dirigentes nipones. En aquel enfrentamiento bélico, el Imperio del Centro, el país que durante más de un milenio había sido la potencia dominante en la zona, el referente de todos los países del Asia Oriental, fue derrotado con facilidad por los occidentales, cuya codicia parecía no tener límites.

A diferencia del caso chino, la llegada de los estadounidenses a Japón no tenía ánimo belicoso ni pretensiones colonialistas, ya que, en aquel entonces, los Estados Unidos, en tanto que ex-colonia que había conquistado su independencia, rechazaba tal política. Su interés era de carácter

---

<sup>9</sup> Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉, “Autobiografía (福翁自伝 *Fukuō jiden*)”. En *Obras completas de Fukuzawa Yukichi. Vol. VII* (福沢諭吉全集。七卷 *Fukuzawa Yukichi zenshū. Shichi kan*). Tōkyō, Iwanami shoten, 1959, p. 23. A partir de ahora citaremos estas obras completas con la abreviación FYZS e indicaremos el volumen en números romanos.

crematístico: deseaban iniciar el comercio con Japón, dado que éste país era un punto estratégico en el Pacífico para cargar provisiones y reparar los barcos utilizados en los viajes que unían San Francisco con Cantón y Shangai. Además, la expedición también poseía un sesgo ideológico: la embajada tenía una misión “civilizadora”, evangelizadora, que los americanos se proponían llevar a cabo, pues desde hacía décadas los misioneros cristianos esperaban desembarcar en el archipiélago nipón para propagar de nuevo la religión verdadera.<sup>10</sup>

Las autoridades japonesas se oponían al desembarco de aquellos extranjeros, pero el potencial militar de las naves americanas, superior a las escasas defensas niponas y a la casi inexistente flota naval autóctona, no dejaba a los japoneses posibilidad alguna de expulsarlos.<sup>11</sup> Tras el desconcierto inicial, las autoridades japonesas tuvieron que acceder al desembarco de la tripulación del comodoro Perry que, una vez en tierra, dejó claras sus exigencias: querían que los japoneses firmaran un tratado comercial con el gobierno americano. Tras exponer las condiciones, la expedición estadounidense cargó las provisiones necesarias y zarpó, prometiendo que volvería para recoger una respuesta inequívoca.

Hacía años que el gobierno de los Tokugawa y el orden social por aquellos instaurado habían entrado en crisis, una debilidad latente que aquella intervención extranjera no haría más que poner de manifiesto.<sup>12</sup> Desde la

---

<sup>10</sup> Cfr. Ian Buruma, *La creación de Japón, 1853-1964*. Trad. de Magdalena Chocano. Barcelona, Mondadori, 2003, pp. 15-18.

<sup>11</sup> Dichas carencias se explican porque durante el largo período de aislamiento del país, el *bakufu* había impuesto limitaciones a la construcción de armas de fuego, espadas y barcos para, de este modo, evitar revuelta interna alguna. Un conjunto de medidas que habían contribuido a que la familia Tokugawa detentara el poder durante un largo periodo y que, sin embargo, en aquellos momentos parecían volverse en su contra.

<sup>12</sup> Además de los problemas inherentes a una organización política obsoleta, Japón había padecido un periodo de terribles hambrunas durante los años treinta (1833-36) que produjeron revueltas, además de abrir una etapa de inestabilidad política y un experimento reformista que las autoridades del gobierno *bakufu* pusieron en marcha para, poco tiempo después, acabar suspendiendo. Cfr. Harold Bolitho, “The Tempō Crisis”. En Marius B. Jansen (ed.), *The Emergence of Meiji Japan*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 1-52.

perspectiva actual se puede decir que la llegada de Perry dio inicio al turbulento período conocido como *bakumatsu* (幕末 1853-1868), literalmente “el [período] final del *bakufu*”. Los gobernantes, desconcertados ante aquella situación, pidieron consejo a los distintos *daimyō* (大名),<sup>13</sup> es decir, los señores feudales que no pertenecían a la familia de los Tokugawa y que gobernaban las provincias de Japón.

Convendría aclarar que, aunque el poder central era ocupado por los Tokugawa que gobernaban desde la capital, Edo (actual Tokio), existían numerosas provincias o *han* (藩), hasta un total de 273, sometidas al poder del *shōgun* Tokugawa.<sup>14</sup> Aquella consulta a los *daimyō* mostraba la falta de vigor y el aturdimiento del gobierno, un signo de endeblez que puso en alerta a los *tozama han* (外様藩), es decir, los clanes que tradicionalmente habían sido enemigos de los Tokugawa y que, tras la victoria de éstos, fueron desplazados a las regiones periféricas de Japón, donde habían vivido bajo el control de los Tokugawa durante dos siglos y medio.

Pese a que la respuesta general de los representantes de los clanes a las exigencias de los americanos no fue positiva, de hecho muchos exigieron la expulsión de los “bárbaros”, los dirigentes del *bakufu* eran conscientes de la

---

<sup>13</sup> La traducción literal es “gran (*dai* 大) nombre (*myō* 名)”. Hace referencia a los grandes terratenientes de la época Tokugawa que tenían posesiones con una producción superior a los diez mil *koku* (石) de arroz, una antigua unidad de medida japonesa que equivale a unos ciento ochenta litros.

<sup>14</sup> *Tozama*, literalmente “persona de fuera”, en inglés *outsider*, hace referencia a aquellos que no tenían vínculo de sangre alguno con el clan de los Tokugawa. Se trataba de un grupo conformado por unos cien *daimyō* que eran enemigos tradicionales del clan Tokugawa. Al representar un peligro potencial, las autoridades adoptaron varias medidas que tuvieron como resultado el establecimiento de un sistema de control sofisticado. Algunas de esas medidas preventivas adoptadas por el *bakufu* consistieron en: desplazarlos a las regiones periféricas del país, otorgar cargos a familiares y antiguos aliados de los cabecillas *tozama* para romper esos vínculos de lealtad o limitar la construcción de infraestructuras y barcos de grandes dimensiones. Además, se obligaba a la mayoría de los *daimyō* a vivir en años alternos en Edo, exigencia que resultaba gravosa para su economía, dado que cada dos años los señores debían trasladarse a la capital con todo su cortejo y tenían que mantener dos residencias. Por otra parte, cuando los señores volvían a sus respectivos dominios debían dejar en Edo a sus familias, de forma que estos últimos se convertían en una especie de rehenes del *bakufu*. Cfr. W. Schwentker, *op. cit.*, pp. 110-111.

inferioridad japonesa, de forma que, en el año 1854, se vieron obligados a abrir los puertos de Shimoda y Hakodate a los americanos y a permitir el establecimiento de un consulado americano en la primera de esas ciudades. El jefe de la misión diplomática americana, Townsend Harris (1804-1878), presionó a las autoridades locales hasta conseguir que, en el año 1858, Japón firmara un acuerdo comercial en virtud de cual se abrían los puertos más importantes (Hakodate, Yokohama, Nagasaki, Niigata y Hyōgo) al comercio con los estadounidenses, se otorgara el derecho de residencia a los americanos en Edo y Ōsaka, además de garantizar su inmunidad y de eximir de aranceles a las mercancías americanas. Tras este tratado, el resto de potencias occidentales que tenían intereses en Asia forzaron a las autoridades niponas a aceptar acuerdos igual de favorables que los americanos: Rusia, Gran Bretaña y Holanda se añadieron a los acuerdos en ese mismo 1858, países a los que sólo un año después se sumó Francia.

Estos tratados recibieron el nombre de “los acuerdos provisionales de Ansei (安政の仮条約 *Ansei no kari jōyaku*)”, en referencia al periodo histórico Ansei (1854-1860) en que fueron firmados. Sin embargo, pese a que hayan pasado a la historia bajo el apelativo de “provisionales”, éstos tardarían en ser revocados casi cincuenta años, siendo popularmente conocidos como “los tratados injustos (不平等条約 *fubyōdō jōyaku*)” y constituyendo una constante reivindicación de las autoridades japonesas, frustradas por la indiferencia que mostraban las potencias occidentales ante sus quejas. Durante décadas fueron percibidos por el pueblo japonés como una afrenta, un símbolo del trato injusto que las naciones colonialistas propiciaban a su país.

La firma de aquel acuerdo por parte de los dirigentes del *bakufu* suponía un cambio de rumbo radical: las autoridades políticas que durante siglos habían demonizado a los extranjeros, ahora se veían obligadas a reconocer su inferioridad y firmar los tratados impuestos por los americanos.

Ante esta situación, el debilitado gobierno intentó que el emperador legitimara aquel acuerdo requiriendo su apoyo público, pero el soberano también se opuso. Cabe señalar que tal petición al emperador suponía un giro notable en las relaciones hasta entonces existentes entre el gobierno de Edo y la familia imperial, puesto que hacía siglos que ésta última había perdido todo el poder, ejerciendo durante el mandato de los Tokugawa un papel meramente testimonial. No obstante, las circunstancias habían empezado a cambiar a principios del s. XIX, cuando se propagaron por el país teorías de cariz nacionalista que hacían apología del emperador como el símbolo de la nación japonesa. En aquella situación de crisis, algunos intelectuales y dirigentes de los clanes *tozama* más poderosos, particularmente del clan de Satsuma (薩摩藩),<sup>15</sup> vieron en el emperador un símbolo bajo el amparo del cual podrían sumar esfuerzos para enfrentarse al *bakufu*. Esto puede explicar por qué los gobernantes Tokugawa pretendieron que el emperador diera su aprobación a los tratados comerciales firmados con las potencias extranjeras y por qué éste, consciente del poder que empezaba a tener, rehusó tal petición.

## 2. El resurgir de los estudios holandeses

La llegada de la expedición encabezada por Perry parecía confirmar los temores de las élites niponas de convertirse en otro país asiático dominado por una potencia colonial occidental. Una consecuencia inesperada del desembarco de Perry fue el nuevo impulso que cobraron los llamados “estudios holandeses (蘭学 *rangaku*)”,<sup>16</sup> hasta entonces centrados en la

---

<sup>15</sup> El dominio de Satsuma fue especialmente activo durante el s. XIX, llevando a cabo una reforma agraria, favoreciendo la colaboración entre los samuráis y la clase comerciante o desarrollando un arsenal moderno a partir de los conocimientos adquiridos vía los comerciantes holandeses. Satsuma, junto con los dominios de Tosa (土佐藩) y Saga (佐賀藩), acabaría capitaneando la revuelta contra el gobierno central y convirtiéndose así en uno de los principales actores del nuevo gobierno Meiji.

<sup>16</sup> Los “estudios holandeses” tuvieron su origen en los llamados “intérpretes de Nagasaki”, japoneses que vivían en esta ciudad y que se especializaron en la traducción del holandés al japonés para los comerciantes que llegaban de aquel país. En un principio, debido a las restricciones impuestas por el gobierno Tokugawa en 1641 para impedir la difusión del

medicina, matemática y astronomía. Ahora recibieron un nuevo impulso y ampliaron considerablemente su alcance. El nuevo objetivo era hacer acopio de todo el saber existente sobre tecnología militar. Por ello fueron requeridos los conocimientos que los holandeses pudieran ofrecer respecto a artillería, navegación, construcción de fortalezas y demás ciencias militares que permitieran al gobierno *bakufu* crear un ejército capaz de hacer frente a las potencias occidentales. En aquellos años llegaron a Nagasaki numerosos jóvenes enviados desde todos los clanes de Japón para aprender las citadas disciplinas. Este fue el caso del citado Fukuzawa Yukichi, quien abandonó la zona rural donde vivía, Nakatsu, en el nordeste de la isla de Kyūshū, para marcharse a Nagasaki dispuesto a aprender las disciplinas occidentales. En sus memorias recordaba la liberación que sintió al marcharse de su retrógrado pueblo natal:

En Japón estábamos de lleno en la era de los estudios chinos y cualquier cosa occidental estaba mal vista. Pero la llegada de la expedición de Perry produjo un profundo cambio en una sociedad que, en lenguaje vulgar, calificaría de apestosa. Se abrió para mí una vía de escape: [a partir de entonces] sólo la artillería debía estudiarse al estilo occidental.<sup>17</sup>

Acuciadas por las circunstancias, las autoridades del *bakufu* empezaron a contratar a especialistas occidentales, principalmente ingenieros navales,<sup>18</sup> y enviaron a algunos de sus jóvenes talentos a formarse en el

---

cristianismo, estos intérpretes tenían prohibida la posesión de libros sobre la lengua holandesa y, por tanto, sus conocimientos eran principalmente del holandés oral. Aquella prohibición sólo eximía a las obras dedicadas a la farmacología, la cirugía y la navegación, sin embargo, pronto empezaron a circular diccionarios y gramáticas de forma clandestina hasta que, finalmente, en 1720, el *shōgun* Yoshimune permitió la importación de libros holandeses. Yoshimune estaba interesado en desarrollar los estudios médicos llegados de Occidente, además de mostrar interés en las matemáticas y la astronomía, razón por la que patrocinó la creación de un grupo de estudios del holandés en la capital, Edo, que a la postre se convertiría en el germen de los llamados “estudios holandeses”.

<sup>17</sup> FYZS, vol. VII, p. 43.

<sup>18</sup> El profesor Umetani ofrece detalladas estadísticas sobre este fenómeno en su estudio sobre los occidentales que fueron empleados durante el periodo Meiji con el propósito de introducir en Japón conocimientos sobre la ciencia, la técnica y la cultura occidentales. Umetani Noboru 梅溪昇, *Los empleados extranjeros: los secundarios del Japón Meiji* (お雇い外国人。明治日本の脇役たち *Oyatoi gaikokujin: meiji nihon no wakiyaku-tachi*). Tōkyō,



extranjero. La llegada de Perry dio origen a profundos cambios en el ámbito académico, pues hasta entonces los estudiosos del confucianismo habían recibido el patrocinio gubernamental, mientras que los pocos que se interesaban por las ciencias llegadas de Holanda no siempre habían recibido un trato favorable. Dicho de otro modo, en la medida en que se limitaban a los estudios médicos o técnicos no tuvieron grandes problemas, pero aquellos académicos de la disciplina holandesa que en el pasado se habían interesado por otros aspectos como la geografía o la política fueron considerados sospechosos llegando, en ocasiones, a sufrir la persecución de las autoridades.<sup>19</sup> No obstante, debido a la nueva coyuntura, pronto fueron necesarios académicos formados en disciplinas hasta entonces proscritas o escasamente estudiadas. Este fue el caso, por ejemplo, de los estudios jurídicos, dado que, en la nueva coyuntura, los japoneses se veían en la necesidad de entablar negociaciones con las potencias occidentales y firmar tratados.

### 3. El final del *bakufu*

Durante la década de los sesenta la situación no haría más que agravarse: los clanes *tozama* acusaron al gobierno de haber claudicado ante

---

Kōdansha, 2007, pp. 221-235. Además, en inglés, se puede consultar: Hazel J. Jones, *Live machines: hired foreigners and Meiji Japan*. Vancouver, University of British Columbia Press, 1980, pp. 1-5.

<sup>19</sup> El último ejemplo de persecución se había producido tan sólo unas décadas antes, en 1839, justo en una época de carestía producida por una sucesión de años de malas cosechas que generaron revueltas y descontento popular. Se trata de una medida más de un gobierno que empezaba a preocuparse seriamente por su supervivencia. En este incidente conocido como “el aprisionamiento de los amigos de los bárbaros (蛮社の獄 *bansha no goku*)” fueron arrestados algunos de los académicos filo-occidentales más importantes de la época. Entre ellos se contaban Takano Chōei (高野長英 1804-1850) y Watanabe Kazan (渡辺崋山 1793-1841), encarcelados bajo una acusación que hoy parece fútil e inverosímil pero que en aquellos tiempos acabó por costarles la vida: conspirar para abrir las fronteras e iniciar intercambios culturales y comerciales con las naciones extranjeras. Cfr. M. Jansen, *op. cit.*, pp. 268-269.

los americanos y alentaron un fanático movimiento xenófobo con el objetivo de crear una situación de inestabilidad social y política. Las circunstancias todavía fueron a peor cuando los intercambios comerciales de Japón con las naciones occidentales, que en un principio fueron beneficiosos para los japoneses, empezaron a ser deficitarios. Los japoneses pagaron caro su pasado aislamiento. Por poner ejemplo, durante aquella época un lingote de oro se cambiaba en Japón por cinco lingotes de plata, circunstancia que aprovecharon los occidentales, pues en el extranjero el cambio era de quince lingotes de plata por uno de oro, para comprar buena parte del metal noble de que disponían los japoneses y obtener pingües beneficios.<sup>20</sup> La crisis económica no tardó en llegar, y con ella el consiguiente empobrecimiento de la población que contribuyó más si cabe a reforzar un movimiento xenófobo que se tradujo en atentados contra extranjeros y miembros del gobierno Tokugawa.

La vanguardia de este movimiento xenófobo la conformaban los llamados *rōnin* (浪人), samuráis sin señor feudal que vagaban libremente por el país.<sup>21</sup> En realidad, la mayoría de estos guerreros, convertidos en profesionales de la agitación en aquellos días, pertenecían a los poderosos clanes de Chōshū y Satsuma, tradicionalmente enemigos de los Tokugawa, pero muchos de ellos se habían liberado de sus vínculos de vasallaje para así no poner en apuros a sus señores feudales. Su grito de guerra era “¡venerad al emperador y expulsad a los bárbaros! (尊皇攘夷 *sonnō jōi*)”, que blandían no sólo contra los recién llegados extranjeros sino también frente a las autoridades gubernamentales y contra todos aquellos relacionados o interesados en Occidente, como era el caso de los estudiosos de la disciplina holandesa. Uno de estos jóvenes devotos de los estudios occidentales durante aquellos años, el antes mencionado Fukuzawa, recordaba que en esas décadas muchos académicos sufrieron los ataques de estos guerreros:

---

<sup>20</sup> Cfr. FYZS, vol. VII, p. 218.

<sup>21</sup> También recibían el nombre de “caballeros de [nobles] aspiraciones (志士 *shishi*)”.

[Los *rōnin* consideraban que] los académicos que leíamos libros extranjeros y discutíamos sobre aspectos de la cultura y las instituciones europeas éramos indignos, engañábamos a la gente y de esta forma pretendíamos vender el país [a los occidentales].<sup>22</sup>

Del mismo modo, durante estos años se produjeron algunos incidentes relacionados con el asesinato de extranjeros que debilitaron aún más la posición del gobierno *bakufu*, incapaz de poner orden en sus fronteras y controlar a los agitadores. Por ejemplo, las actividades de estos matones provocaron la llamada batalla de Kagoshima, un choque que se produjo tras el asesinato del comerciante británico Charles Lennox Richardson (1834-1862) a manos de un grupo de samuráis del clan de Satsuma. Tras recibir una indemnización de la administración Tokugawa, las autoridades británicas enviaron una flota al clan implicado para pedir una indemnización así como la condena a muerte del asesino. Al recibir un no por respuesta, la marina británica bombardeó la ciudad de Kagoshima y, tras la batalla, el clan de Satsuma se vio obligado a rendirse y cumplir todas las condiciones impuestas por los británicos.

De acuerdo con esta política de enfrentamiento con las potencias occidentales que, de forma indirecta, se convertía en un desafío al gobierno Tokugawa, el emperador hizo público un edicto en 1863 en el que pedía la expulsión de todos los extranjeros de tierras niponas. Esta decisión era, en la práctica, una sanción de las posturas xenófobas de algunos de los clanes que abanderaban la revuelta contra el gobierno y la restauración del poder del emperador. Se estaba fraguando una alianza entre estos feudos y la casa imperial que acabaría por derrocar al gobierno Tokugawa.

Por su parte, el regente Tokugawa intentó, a la desesperada, reprimir las revueltas pero, incapaz de hacerles frente, buscó una salida diplomática

---

<sup>22</sup> FYZS, vol. VII, p. 112.

consistente en reformar el gobierno y pactar con los distintos señores feudales y con el emperador. Este pacto inicial se rompió poco después, cuando los clanes enemigos de los Tokugawa, particularmente los poderosos clanes de las regiones de Chōshū y Satsuma que habían estado enfrentados entre sí durante siglos, establecieron una alianza contra el *bakufu*. En 1868 los clanes enemigos del *bakufu* tomaban el poder y establecían un nuevo gobierno encabezado de forma simbólica por el joven emperador Mutsuhito (睦仁 1854-1912), rebautizado tras su ascensión al trono como emperador Meiji (明治天皇). Se iniciaba así una nueva era.

#### **4. La era Meiji (1868-1912)**

Este periodo también es conocido como la “restauración Meiji”, título que se emplea para hacer referencia a la restitución del poder imperial que se produjo el año 1868 y que dio inicio a una época de confusión, experimentos y grandes cambios que, a la postre, conducirían a la modernización de Japón y a su transformación en una potencia económica y militar moderna. No se trató, sin embargo, de una revolución social, ya que todos los dirigentes de este cambio provenían de la clase samurái. Los jefes de los distintos *han* o provincias que habían vencido a los Tokugawa delegaron el poder en un grupo heterogéneo de samuráis que habían ejercido tareas de gobierno en sus respectivas provincias. Entre el núcleo de dirigentes abundaban aquellos provenientes de la corte imperial pero, sobre todo, de los clanes que habían derribado al *bakufu*: Satsuma, Chōshū, Tosa y Hizen. Estos mandatarios, la mayoría de los cuales no pasaban de la treintena, pronto constituyeron una oligarquía que, a la sombra de la figura imperial y de los distintos señores feudales, llevaría a cabo las reformas necesarias para modernizar el país.

En unos años de actividad frenética, el país fue centralizado, todos los gobiernos provinciales (*han*) eliminados, las tierras comunales confiscadas y redistribuidas, mientras que, por su parte, las clases sociales eran abolidas. En

un gobierno dominado por distintas facciones que se mantenían en un equilibrio inestable, con ideologías y medidas políticas inspiradas ora en China, ora en potencias occidentales como Alemania, Gran Bretaña o Francia, y sin tener todavía un verdadero control efectivo sobre todo el país, los primeros años de la era Meiji supusieron un continuo proceso de ensayo y error.

Las reformas agitaron Japón durante las primeras décadas del periodo Meiji. Propiciaron numerosas revueltas de campesinos empobrecidos y descontentos, además de poner en contra del nuevo gobierno a una parte de los representantes de la clase samurái. Estos cambios radicales, especialmente la abolición de los privilegios de que hasta entonces había disfrutado la clase samurái,<sup>23</sup> fueron amortiguados sólo de forma parcial por medidas paliativas como otorgar compensaciones económicas a los miembros de esta casta. Parches que, en algunos casos, no sirvieron para aplacar la ira de muchos samuráis empobrecidos, cuyas revueltas constituyeron la mayor amenaza para el joven gobierno. Los nuevos dirigentes del país, preocupados por la precaria situación económica de parte de los miembros de su casta, buscaron otras soluciones, como, por ejemplo, favorecer la colonización de la isla septentrional de Hokkaidō, medida política que, además, respondía a la preocupación por fijar la frontera septentrional de Japón para evitar toda tentación expansionista de Rusia.

La abolición de la clase samurái se produjo no sólo por motivos económicos sino también militares. La necesaria modernización del ejército conllevó la ampliación de su base social, que se materializó en la introducción del servicio militar obligatorio para todos los hombres adultos, medida que fue considerada como un nuevo agravio por una parte de la casta de los

---

<sup>23</sup> En el año 1871 se prohibía a los samuráis azotar y pegar a miembros de otras clases sociales que les faltaran al respeto. Poco después, en el año 1872, se establecía el servicio militar obligatorio y se abolía así la clase samurái. Finalmente, en el 1876, el gobierno Meiji acababa con los antiguos símbolos de la casta guerrera prohibiendo a los samuráis llevar su peinado característico y privándoles del derecho a llevar dos espadas. Cfr. W. Schwentker, *op. cit.*, pp. 144-146.

guerreros, que hasta entonces habían monopolizado el uso de la fuerza.

Una parte de esta clase social, resentida con el gobierno Meiji, se negaba a perder los privilegios de los que había gozado hasta entonces y expresaba su descontento por la complicada situación económica que estaban padeciendo en aquellos años de transición. De hecho, esas tensiones sociales se trasladaron al seno del gobierno Meiji, pues algunos miembros de la oligarquía dominante se mostraron en desacuerdo con las medidas que se estaban adoptando. Este fue el caso de Saigō Takamori (西郷隆盛 1828-1877), quien, pese a ser uno de los dirigentes más influyentes de la restauración Meiji, expresó su malestar con el rumbo que había tomado el gobierno y propuso medidas destinadas a mantener el *statu quo* de la clase samurái que, finalmente, no prosperaron. Entre esas propuestas encontramos ideas inspiradas en el régimen político anterior, como cargar con onerosos impuestos a las explotaciones agrícolas para mantener el estipendio de la clase samurái. Además, tras la negativa de Corea a establecer relaciones diplomáticas y políticas con Japón, Saigō, entonces el jefe de las fuerzas armadas, encabezó una facción del gobierno que proponía una invasión militar de aquel país. Una propuesta que también buscaba dar salida a los miles de samuráis desempleados.

Si bien esta medida fue aprobada en un principio, finalmente fue rechazada por el bando mayoritario aduciendo motivos prácticos: Japón aún no estaba preparado para una confrontación militar. Tras el fracaso de su propuesta, Saigō y sus seguidores abandonaron el gobierno en 1873. Después de dimitir volvieron a sus respectivos clanes, desde donde lideraron distintas revueltas contra el gobierno central.<sup>24</sup> En el caso de Saigō, éste volvió a Satsuma acompañado por un séquito de guerreros fieles que desertaron del ejército gubernamental y, en 1877, acabó dirigiendo la mayor insurrección

---

<sup>24</sup> Sobre las revueltas samuráis en el periodo Meiji: Stephen Vlastos, "Opposition movements in early Meiji, 1868-1885". En Marius B. Jansen (ed.), *The Emergence of Meiji Japan*, pp. 218-238.

militar que se produjo durante el periodo Meiji. Sus huestes, conformadas por más de veinte mil rebeldes, sometieron al nuevo ejército del gobierno japonés a una prueba decisiva de la que este último salió victorioso. La superioridad numérica y armamentística de las fuerzas gubernamentales, así como su mejor organización, les permitieron superar a las tropas rebeldes que, desoyendo toda oferta de rendición, lucharon hasta el final capitaneadas por Saigō. Éste, tras la derrota final, se suicidó en el campo de batalla, convirtiéndose en una figura mítica en la historia de Japón: el último samurái, el símbolo de la tradición guerrera nipona, el escollo final para el gobierno Meiji y su proyecto político. Con la derrota de los rebeldes tradicionalistas el nuevo gobierno de Japón sofocaba definitivamente el peligro de una posible contrarrevolución y el proceso de modernización se consolidaba. Ese mismo año (1877), en una de las múltiples reformas del gobierno que se produjeron en aquellos tiempos, se cerraba definitivamente el Ministerio de Educación Religiosa. Como expondremos en las siguientes páginas, se acercaba el final de una época oscura para el budismo japonés.

## **II. EL BUDISMO TOKUGAWA Y SUS ENEMIGOS**

Hasta aquí hemos ofrecido al lector un breve resumen de algunos de los acontecimientos más destacados del final del periodo *bakufu* e inicios de la época Meiji. A partir de ahora, sin embargo, nuestra atención se centrará en

el budismo y su relación con la política religiosa del gobierno Meiji.

Los primeros años de la era Meiji probablemente constituyeron el periodo más difícil para el budismo en la historia de Japón. Por aquel entonces el Shinto (神道 *shintō*),<sup>25</sup> un credo existente en Japón antes de la llegada del budismo<sup>26</sup> basado en un conjunto de creencias religiosas relacionadas con la veneración a los *kami* (神),<sup>27</sup> pasó a obtener el rango de religión nacional o religión oficial, con la exclusión del resto de cultos. Esta circunstancia se debe a que el Shinto jugó un papel decisivo en el discurso oficial de aquellos años, pues formaba una parte esencial de la ideología oficial con que los dirigentes del gobierno Meiji pretendía unir a un pueblo sumido en una vorágine de cambios. Este dogma nacionalista pretendía armonizar el culto al emperador y a sus ancestros, por un lado, y la rápida modernización inspirada en Occidente, por otro. Una política destinada a desarrollar el país, principalmente en su dimensión económica y militar, a la vez que mantenía la cohesión social.

---

<sup>25</sup> Seguimos aquí la nomenclatura propuesta por el profesor Alfonso Falero. Tradicionalmente este término fue traducido al castellano como “sintoísmo”, término que, en la actualidad, recoge el DRAE. No obstante, el profesor Falero opta por el vocablo “Shinto”, coincidiendo con la tendencia existente en las últimas décadas en el mundo académico anglosajón a abandonar la denominación “*Shintoism*” en favor de “*Shinto*”. Para más detalles, Alfonso J. Falero (ed.), *Aproximación al shintoísmo*. Salamanca, Amarú Ediciones, 2007, p. 11, nota 1. En esa misma nota el profesor Falero justifica por qué mantiene “shintoísmo” en el título del ensayo.

<sup>26</sup> Las evidencias arqueológicas demuestran que los rituales en honor de las deidades locales y las creencias relacionadas con éstas, en su mayoría dioses protectores de la agricultura, ya existían durante el periodo Yayoi (弥生 400 a.C-300 d.C) o incluso son más antiguas. Cfr. Mori Mizue, “Ancient and Classical Japan. The dawn of Shinto”. En Inoue Nobutaka (ed.), *Shinto – A Short History*. Trad. de Mark Teeuwen y John Breen. London, RoutledgeCurzon, 2003, pp. 12-13. Este hecho ha llevado a hablar del Shinto como de una religión arcaica o primitiva. Como dice el profesor Falero: “[e]l Shinto entroncaría, pues, con las denominadas religiones primitivas en general. Con religiones de tipo animista, chamanista. Con los politeísmos, las religiones con grandes mitologías y poca especulación. (...) Está constituida por una serie de prácticas rituales que se relacionan simbólicamente con la agricultura y la jerarquía social, y con la figura del emperador en la cúspide del sistema”. Alfonso J. Falero, *Aproximación a la cultura japonesa*. Salamanca, Amarú Ediciones, 2006, p. 75.

<sup>27</sup> Término que se traduce como “dioses”, “espíritus” o “fuerza vital”. De número incontable, esos espíritus habitarían en la naturaleza, en determinados objetos o incluso serían las almas transformadas de emperadores o valerosos guerreros. En nuestra lengua, sobre la definición de los *kami* se puede consultar: Edelmira Amat, “El shintoísmo y su aspecto religioso” y María Josefa Sarraín, “Shintoísmo. Resumen de su historia y estructura”. En A. Falero (ed.), *Aproximación al shintoísmo*, p. 39 y 79.



El budismo fue víctima, especialmente en los primeros cinco años de esta era, de una política gubernamental que fue conocida con posterioridad bajo el nombre de “separación de los budas<sup>28</sup> y los *kamis* (神仏分離 *shinbutsu bunri*)”<sup>29</sup> y que, como su nombre indica, tenía por objetivo segregar budismo y religión Shinto, credos que habían quedado estrechamente relacionados desde finales del periodo Heian (平安 794-1185), cuando la tradición budista, caracterizada por su adaptabilidad y su tendencia a hibridarse con las creencias locales,<sup>30</sup> absorbió las deidades y rituales

---

<sup>28</sup> En este trabajo hemos optado por dos grafías diferentes para el término buda, por una parte, se utilizará “buda” con minúsculas cuando se haga referencia a los numerosos seres iluminados que conforman el panteón budista. También utilizaremos las minúsculas cuando el término “buda” vaya acompañado de un nombre propio, como en el caso de “buda Gautama”, “buda Śākya” o “buda Amida”, pues en este caso “buda” tiene la función de complemento del nombre, poseyendo un significado semejante a “el iluminado”. Reservamos el uso de “Buda”, con mayúsculas, para hacer referencia a los budas por antonomasia en la tradición budista. En el caso concreto de esta tesis, el apelativo “Buda” hará referencia al buda histórico, el fundador de la religión budista, *i. e.*, el antes citado “buda Gautama” o “buda Śākya”, por un lado, así como al “buda Amida”, deidad central del budismo de la Tierra Pura, por otro.

<sup>29</sup> Según indica el profesor Breen, el nombre de edictos de “separación” se les dio posteriormente, pues en los documentos originales no se hace referencia alguna en este sentido. Según señala: “*bunri* sugiere la separación de dos entidades completamente diferentes: Shinto y budismo, santuarios y templos, *kami* y budas. Pero Kamei y Fukuba [los autores de este edicto] estaban entregados a una empresa mucho más creativa. Rechazaron por completo las escuelas [Shinto] Yoshida, Shirakawa, Norinaga, Hirata y otras, como totalmente inadecuadas para el nuevo Japón. No pedían la ‘separación’, más bien reclamaban la creación de un Shinto completamente nuevo”. John Breen, “Ideologues, bureaucrats and priests: on ‘Shinto’ and ‘Buddhism’ in early Meiji Japan”. En John Breen y Mark Teeuwen (eds.), *Shinto in History*. Honolulu, University of Hawai’i Press, 2000, p. 234.

<sup>30</sup> Se trata de una de las peculiaridades de la religión budista, y que, en parte, la diferencia de otras religiones que predicen la exclusividad de su credo. De hecho, en muchas ocasiones se interpreta esta actitud como prueba de la “tolerancia” budista. Algo de cierto hay en este calificativo, sobre todo si comparamos este talante moderado con la intransigencia demostrada por otras tradiciones religiosas. Aún así, aplicando un calificativo como “tolerante” a esa manera de proceder, quizá estemos ocultando más que aclarando en qué consiste la tradición budista. Según comenta Bernard Faure: el sincretismo puede interpretarse como una sutil estrategia de dominio, “la actitud de los budistas hacia los cultos locales ha sido a menudo descrita como un ejemplo clásico de tolerancia. Pero, de hecho, se trata de una tentativa de controlarlos: los dioses locales más importantes son convertidos, los otros son desterrados a las tinieblas exteriores, rebajados al rango de demonios y, si llegara el caso, sometidos o destruidos mediante los ritos adecuados”. Bernard Faure, *Le Bouddhisme*. Paris, Le cavalier bleu, 2004, p. 90. Por su parte, el profesor Paul Williams rechaza aplicar a una tradición tan lejana como es el caso del budismo categorías aparentemente neutras pero, en realidad, preñadas de connotaciones características del pensamiento occidental moderno, como es el caso de “tolerancia”. Según Williams, que un budista pueda hacer ofrendas a dioses de otras religiones no es un caso de tolerancia, sino que, lejos de esto, nos muestra que: “para un budista ser budista no supone lo mismo que para un cristiano ser cristiano. (...)”

Shinto en su seno, construyendo santuarios Shinto dentro del límite de los templos budistas o, incluso, pasando a controlar directamente buena parte de los santuarios que hasta entonces eran independientes de la tradición budista.<sup>31</sup>

En teoría estas medidas políticas del gobierno Meiji buscaban purificar el Shinto de forma pacífica, sin embargo, en numerosas zonas del país degeneraron en un movimiento agresivo antibudista que buscaba la destrucción de esta religión y que fue conocido bajo el apelativo de “¡eliminad al buda, acabad con Śakyā! (廃仏毀釈 *haibutsu kishaku*)”.<sup>32</sup> Dedicaremos las siguientes páginas a aclarar los orígenes y propósitos de este movimiento. De igual modo, prestaremos atención al significado que cobró el Shinto moderno, y examinaremos en qué consistió la política antibudista que durante un breve periodo de tiempo puso en práctica el gobierno Meiji. Pero antes es conveniente que presentemos con suma brevedad cuál fue la situación del budismo durante la era Tokugawa, puesto que el movimiento de persecución del budismo tiene su origen en dicho periodo histórico.

---

No se trata de un ejemplo de ‘sincretismo budista’, de ‘budismo popular’ o incluso de ‘tolerancia budista’. No todas las religiones operan de la manera en que esperamos que lo hagan, basándonos en la religión o las religiones que nos son más familiares”. Cfr. Paul Williams with Anthony Tribes, *Buddhist Thought. A complete introduction to the Indian tradition*. London and New York, Routledge, 2006, p. 5.

<sup>31</sup> El budismo dominante durante este periodo, el de las escuelas Tendai y Shingon, fue el máximo responsable de esta asimilación que, en su dimensión teórica, se fundamentaba en la doctrina del “estado original y la forma manifiesta (本地垂迹 *honji suijaku*)”. Según ésta los dioses Shinto serían, en realidad, encarnaciones del Buda o de seres iluminados (sk. *bodhisattvas*) que habían adoptado tal forma con el propósito de predicar la verdad del budismo de manera más accesible a los autóctonos. Según explica el profesor Murayama, la asimilación de los *kami* no se habría limitado al arriba indicado patrón del *honji suijaku* sino que, de hecho, se habrían seguido tres patrones diferentes: en algunos casos se habría concebido a los *kami* como seres sometidos al ciclo de muertes y renacimientos que sólo podían ser salvados gracias a la compasión liberadora del buda; en otros, se les consideró como dioses protectores de la religión budista y, finalmente, encontramos la citada concepción de los *kami* como budas transformados entregados a la salvación de los seres que pueblan este mundo. Cfr. Murayama Shūichi 村山修一, *Estado original y forma manifiesta* (本地垂迹 *Honji suijaku*). Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 1974, pp. 1-5.

<sup>32</sup> Śākyamuni (釈迦牟尼) es uno de los términos que se suelen utilizar en la tradición Mahāyāna para hacer referencia al fundador del budismo, en este caso quiere decir “el sabio (sk. *muni*)” de los Śākya, nombre del clan al cual perteneció el Buda Gautama.

## 1. La era Tokugawa y la institucionalización del budismo

El budismo fue favorecido durante los inicios del periodo Tokugawa y tuvo un papel decisivo como extensión del poder del generalísimo (*shōgun*). En el año 1640, después de que el gobierno decidiera cerrar el país a todos los extranjeros con el propósito de controlar los movimientos de la población, y también como medida destinada a eliminar cualquier reducto de cristianismo, el *shōgun* Tokugawa Iemitsu (徳川家光 1604-1651) estableció la obligación de que todos los japoneses estuvieran vinculados a un templo budista.<sup>33</sup> Asimismo, se dispusieron métodos para detectar a cripto-cristianos o para que los cristianos confesos renunciaran a su religión, como por ejemplo, el que a la postre sería conocido como el ritual del *fumi-e* (踏絵), es decir “pisar un dibujo”. Éste consistía en que todos aquellos sospechosos de profesar la fe cristiana pisotearan un retrato con iconografía cristiana, normalmente una imagen de la Virgen con el niño Jesús. Debían hacerlo ante una autoridad gubernamental o un monje budista, para así probar que la acusación de herejía no era cierta o, en caso de ser un cristiano reconocido, para demostrar que habían abandonado definitivamente ese credo.<sup>34</sup>

Al principio, los monjes budistas expedían un certificado que daba fe de que el cristiano en cuestión había renunciado a su religión, pero a partir de 1664 este procedimiento pasó a convertirse en obligatorio para todos los ciudadanos.<sup>35</sup> De esta forma, para casarse, ir de viaje, buscar trabajo como sirviente o cambiar de residencia era necesario recibir un certificado expedido por el templo al que estaba vinculada su familia, documento que garantizaba

---

<sup>33</sup> Un régimen legal que posteriormente sería conocido como el “sistema de feligreses [adscritos a un templo budista] (檀家制 *dankasei*)”.

<sup>34</sup> Cfr. Tamamuro Fumio 圭室文雄, *Historia del budismo japonés. Época moderna* (日本仏教史。近世 *Nihon bukkyō-shi. Kinsei*). Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 1987, pp. 61-81.

<sup>35</sup> Se trata de un sistema conocido en un principio como *Tera uke seido* (寺請制度) y que a partir del periodo Kanbun (寛文 1661-1673) pasó a denominarse *Shūmonnin betsu aratame chō* (宗門人別改帳).

la condición de fiel budista de la persona en cuestión. Dicho documento debía ser sellado en primer lugar por el cabeza de familia, posteriormente, por el jefe de la organización de vecinos y, finalmente, por el monje del templo local. En esta época la extensión del cristianismo o su potencial rebrote eran posibilidades remotas. Es más que probable, por tanto, que lo que en origen era un sistema pensado para purgar a los cristianos pasó a tener como objetivo principal el control de la población. Sea como fuere, lo cierto es que la prohibición, la ulterior persecución y el exterminio de todo aquello relacionado con el cristianismo extendió entre los japoneses una imagen negativa de esta religión. Un estigma que tuvieron que sortear los primeros misioneros occidentales llegados a tierras niponas durante la segunda mitad del s. XIX.

Evidentemente, la nueva función del budismo en tanto que prolongación del poder de los Tokugawa entre la sociedad nipona supuso que esta religión adquiriera mayor difusión si cabe entre dicha sociedad y que, por ejemplo, se universalizara el sistema japonés de funerales budistas que sobrevive hasta la actualidad.<sup>36</sup> De tal modo, las instituciones budistas vieron alterada su organización tradicional, ya que el gobierno nipón estableció un control directo sobre los monasterios japoneses conocido como “sistema de templo central y filiales (本末制度 *honmatsu seido*)”, según el cual cada escuela debía organizarse de forma piramidal, con el templo principal en la cima y por debajo sus respectivos monasterios asociados. Este sistema facilitaba el control gubernamental, pues los responsables políticos ya sólo

---

<sup>36</sup> Las exequias budistas se ofician en Japón desde antiguo. De hecho, aún en la actualidad buena parte de los japoneses son incinerados y enterrados siguiendo un complejo y costoso ritual budista. El primer funeral budista por cremación que se encuentra documentado fue celebrado en honor del monje Dōshō 道昭 (629-700) en el año 700, si bien su extensión entre la población nipona es más tardía. En concreto, los funerales por cremación empezaron a generalizarse en el periodo Kamakura entre los seguidores del budismo de la Tierra Pura como parte de un complicado ritual destinado a favorecer que el fallecido pudiera renacer en la Tierra Pura de Amida, ceremonial que posteriormente sería sistematizado por el budismo Zen y que, a partir del s. XV, fue adoptado por todas las escuelas. No sería hasta más tarde, precisamente durante la era Edo, cuando se convirtió en una práctica común entre la mayoría de la población. Cfr. Tamamuro Taijō 圭室諦成, *El budismo funerario* (葬式仏教 *Sōshiki bukkyō*). Tōkyō, Daihōrin kaku, 1963, particularmente las pp. 79-130.

debía preocuparse de tratar directamente con los dirigentes de estas escuelas. Así, la ordenación de monjes, la designación de abades o la recaudación de dinero, todo pasaba a ser controlado por el gobierno.

## 2. El movimiento antibudista durante el periodo Edo

La creciente influencia del budismo generó recelo entre algunos miembros de la sociedad Tokugawa. Dejando a un lado los académicos budistas, la *intelligentsia* de aquel tiempo se repartía entre los pensadores neoconfucianos, la escuela de “estudios nacionales (国学 *kokugaku*)”, los cada vez más influyentes ideólogos Shinto y los estudiosos de Occidente, *i. e.*, aquellos que se dedicaban a los anteriormente citados “estudios holandeses”. Parte de los intelectuales vinculados con estas escuelas de pensamiento que acabamos de mencionar mantuvieron una actitud beligerante con respecto al budismo. En consecuencia, durante este periodo cobró forma un heterogéneo movimiento antibudista, forjándose buena parte de las críticas que, a inicios del periodo Meiji, fueron vertidas sobre el budismo.

En el s. XVIII empezó a elevarse el tono de las críticas que iban dirigidas contra la religión budista, esgrimiéndose acusaciones de lo más variopinto. Podemos encontrar argumentaciones de tipo práctico, especialmente entre los representantes de la cada vez más activa clase de los mercaderes, como las que enfatizaban la inutilidad (無用 *muyō*) de esa religión para la economía del país, pues el budismo, con sus miles de templos y monjes, constituía una onerosa carga, dado que ocupaba valiosas tierras y apartaba a muchos hombres del mercado laboral.<sup>37</sup> También aparecieron

---

<sup>37</sup> Estas razones habían sido esgrimidas siglos antes en China como justificación de las persecuciones del budismo llevadas a cabo en este país. A diferencia de Japón, donde esta religión nunca había sido perseguida en su conjunto, en la historia de China se produjeron cuatro grandes purgas antibudistas relacionadas con intrigas políticas, particularmente vinculadas a las disputas entre daoístas, budistas y confucianos. La primera de esas persecuciones se produjo en el reino Wèi del norte (北魏), durante el mandato del emperador

escritos críticos contra el budismo como los de Yamagata Bantō (山片蟠桃 1748-1821) y Tominaga Nakamoto (富永仲基 1715-1746), quienes se inspiraron en las ideas científicas introducidas por los holandeses. Ambos autores eran burgueses de la ciudad de Ōsaka educados en la escuela Kaitokudō (懷徳堂), el principal centro de formación de la clase mercantil en aquella ciudad.

Tominaga fue autor de la obra publicada en 1745 *Conversación tras la meditación* (出定後語 *Shutsujō kōgo* / *Shutsujō gogo*), a la que algunos académicos actuales otorgan gran importancia<sup>38</sup> por considerarlo el primer ensayo autóctono en cuestionar que las enseñanzas del budismo japonés y por ende la tradición Mahāyāna habrían sido predicadas por el mismo Buda. Pese a que todos los sutras supuestamente recogerían los sermones del Buda y las distintas escuelas budistas se consideraban herederas directas de las doctrinas que el Buda histórico habría predicado durante su vida, Tominaga señaló las numerosas contradicciones entre dichos textos, así como la imposibilidad de que éstos reflejaran las prédicas del Buda histórico, conjeturando que se trataba de creaciones posteriores. Por su parte, Yamagata fue autor de un trabajo enciclopédico titulado *En lugar de los sueños* (夢之代 *Yume no*

---

Wǔ (武 440-493; ocupó el trono entre 482-493); más tarde, la segunda tuvo lugar en el reino de Běizhōu (北周), durante el gobierno de un emperador con el mismo nombre que el anterior: Wǔ (武 543-578; ocupó el trono entre 561-577); la tercera tuvo lugar durante un sexenio (840-846) de la era Táng, bajo el mandato del emperador Wǔzōng (武宗 814-846); y la cuarta se produjo durante el periodo comprendido entre el 945 y el 959, durante la era Hòuzhōu (後周) en que gobernó el emperador Shìzōng (世宗 921-959). Cfr. Tamura Kōyū 田村晃祐, *Los budistas del Japón contemporáneo* (近代日本の仏教者たち *Kindai nihon no bukkkyōsha tachi*). Tōkyō, Nihon hōsō shuppan kyōkai, 2005, pp. 14-17.

<sup>38</sup> Este es el caso del profesor Sueki Fumihiko quien considera que esta obra constituye un hito en la historia de las investigaciones religiosas en Japón, pues según comenta, el texto de Tominaga al que estamos haciendo referencia junto con sus *Escritos de un anciano* (*Okina no fumi* 翁の文, 1746) marcarían la transición de un pensamiento de carácter medieval a una concepción moderna. Y esto, principalmente, por haber tratado los escritos sagrados desde una perspectiva histórica y geográfica. Pese a que las tesis de Tominaga no coinciden con las investigaciones historiográficas modernas, resultan de gran interés por haber intentado esclarecer el proceso que habría desembocado en el surgimiento de diversas escuelas tras la muerte del Buda. Cfr. Sueki Fumihiko 末本文美士, “*Conversación tras la meditación* (出定後語 *Shutsujō kōgo* / *Shutsujō gogo*)”. En Ōkubo Ryōshun 大久保良峻 et alii (eds.), *Guía bibliográfica del budismo japonés* (日本仏教の文献ガイド *Nihon bukkkyō no bunken gaido*). Kyōto, Hōzōkan, 2001, pp. 133-136.

*shiro*) en que trataba temas de ciencia, religión, historia y economía. Allí criticaba la cosmología budista, particularmente la supuesta existencia del Monte Sumeru,<sup>39</sup> además de denunciar la irracionalidad del concepto de renacimiento tras la muerte y cuestionar la existencia de paraísos e infiernos.

Miembros de la tradición confuciana, que había sido, junto con el budismo, la otra religión favorecida por las autoridades gubernamentales durante la era Edo, también cargaron contra el budismo. El pensamiento neo-confuciano fue particularmente influyente en este periodo histórico, pues constituyó la ideología central de la clase samurái. Pese a que las teorías neo-confucianas habían sido introducidas en Japón desde la China de los Sòng (宋 960-1279) por mediación de la escuela Zen, existía una tradición de rivalidad entre ambas religiones. Pronto, principalmente gracias a algunos monjes budistas que abandonaron su religión para consagrarse a los estudios confucianos, el confucianismo alcanzó en Japón el estatus de escuela diferenciada. Mediante la crítica al budismo, los miembros más destacados de esta tradición emergente, como Fujiwara Seika (藤原惺窩 1561-1619), Hayashi Razan (林羅山 1583-1657) y Yamazaki Ansai (山崎闇齋 1618-1682), pretendieron demostrar la superioridad de sus teorías.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> De acuerdo con la cosmología tradicional budista, nuestro mundo sería plano y se asentaría sobre tres discos: el inferior sería de aire, encima del cual existiría un disco de agua, que, a su vez, sostendría un disco de oro. Sobre esta triple base se levantaría nuestro mundo, que sería plano y en cuyo centro se levantaría una montaña gigantesca llamada el monte Sumeru (須弥山 Shumisen), probablemente el trasunto del monte Himalaya. Esta montaña estaría rodeada de siete cordilleras y siete mares. El séptimo de esos mares, el más extenso, contendría cuatro continentes (四洲) ubicados en los cuatro puntos cardinales. El continente meridional (sk. Jambudvīpa 閼浮提 Enbudai), que tanto por su situación geográfica respecto al monte Sumeru, como por la forma que suelen tener sus representaciones, recuerda al subcontinente indio, sería nuestro mundo, el lugar en que los seres humanos habitaríamos.

<sup>40</sup> Según el profesor Tsuchida Kenjiō, tales debates carecieron de profundidad teórica, limitándose los neoconfucianos a desempolvar viejas acusaciones que sus predecesores chinos habían esgrimido contra el budismo siglos antes. A saber, que el budismo vulneraba las obligaciones morales que, según esta tradición de pensamiento, por naturaleza el hombre tiene con respecto a sus semejantes y a la sociedad (人倫 ch. *rénlún*, jp. *jinrin*). De igual modo, criticaban la teoría del renacimiento y rechazaban el budismo por tratarse de una religión extranjera que introducía en el país valores ajenos a la cultura local. Además, destacaban que el budismo, lejos de contribuir al desarrollo de la sociedad, era una onerosa carga para ésta, pues debía mantener a una casta de monjes que no trabajaban. Cfr. Tsuchida Kenjiō 土田健次郎, “El confucianismo moderno y el budismo: el caso de la escuela Ansai

Además de las tradiciones de pensamiento mencionadas hasta ahora, los representantes de la escuela *kokugaku* fueron quizá los más críticos con el budismo. La *kokugaku* o estudio nacional, fundada a finales del s. XVII, estaba compuesta por un grupo heterogéneo de académicos dedicados al estudio de los textos clásicos japoneses.<sup>41</sup> Entre sus numerosas corrientes, aquella encabezada por Motoori Norinaga (本居宣長 1730-1801) y Hirata Atsutane (平田篤胤 1776-1843) tuvo gran ascendiente sobre algunos de los intelectuales y dirigentes del periodo Meiji. Esta rama de los “estudios nacionales” consideraba que la investigación de textos clásicos japoneses permitiría descubrir la esencia de la espiritualidad autóctona tal y como era ésta antes de recibir la impronta de la civilización china, encarnada en el ámbito religioso por el budismo y el confucianismo. De acuerdo con la perspectiva de estos autores, el pensamiento idiosincrásico de aquel archipiélago estaba representado por el Shinto, cuya límpida esencia, aquella previa a la corrupción producida por la llegada al archipiélago de la influencia china, pretendían destilar a partir de los escritos japoneses del s. VIII.<sup>42</sup>

---

(近世儒教と仏教－閨斎学派を中心に－ *Kinsei jukyō to bukkyō, Ansai gakuha wo chūshin ni*). En Ōkubo Ryōshun 大久保良峻 et alii (eds.), *El encuentro entre Japón y el budismo* (仏教と出会った日本 *Bukkyō to deatta nihon*). Kyōto, Hōzōkan, 1998, pp. 109-110.

<sup>41</sup> El profesor Kanno considera que el punto de unión entre un grupo de académicos tan heterodoxos como eran los miembros del movimiento de estudios nacionales consistía en: “la investigación académica y demostrativa de la literatura clásica, de la mitología, canciones, narraciones y demás documentos que habían sido escritos en japonés (en la lengua Yamato). (...) Además, algo importante es que aquellos [académicos] dedicados a los estudios nacionales en modo alguno consideraban que investigar documentos japoneses clásicos fuera una disciplina que se ocupara de un fenómeno particular, sino que juzgaban que esa investigación, en sí misma, constituía el conjunto de los estudios académicos”. Kanno Kakumyō 菅野覚明, “El desarrollo de los estudios nacionales y el budismo (国学の展開と仏教 *Kokugaku no tenkai to bukkyō*)”. En R. Ōkubo et alii (eds.), *op. cit.*, pp. 126-127. Según explica el profesor Kanno, dentro del nutrido grupo de académicos de entre los ss. XVII y XIX que pueden ser considerados representantes de los estudios nacionales, encontramos actitudes hacia el budismo muy variadas, que irían desde el antibudismo más radical de la corriente de Atsutane, hasta el filobudismo de algunos bonzos que se contaban entre los miembros de esta tradición y que, como es obvio, no manifestaron hostilidad alguna hacia su propia religión.

<sup>42</sup> Se trató, principalmente, de la *Crónica de los acontecimientos antiguos* (古事記 *Kojiki*, 712) y los *Analectas de Japón* (日本書紀 *Nihon shoki*, 720). Esta última obra fue encargada por la corte imperial con el propósito de establecer una antigüedad histórica y una dignidad nacional equiparables a las del imperio chino. La manera en que los académicos *kokugaku*



La figura más destacada de esta escuela fue el mencionado Motoori Norinaga. Según este autor, las creencias tradicionales de los japoneses provenían de la misma diosa Amaterasu (天照).<sup>43</sup> Por su parte, el emperador sería la encarnación de la sabiduría de los dioses autóctonos y, merced a su descendencia divina, infundiría en sus vasallos respeto reverencial y lealtad. Norinaga tomó la *Crónica de los acontecimientos antiguos (Kojiki)* como el texto central de sus estudios e hizo de él una interpretación literal a partir de la cual concluyó que existía una unión indisoluble entre el emperador, el pueblo japonés y los *kami*. De este modo, pese a que los escritos de Norinaga no tenían una intención subversiva ni pretendían criticar el poder del *bakufu*, abrieron la puerta al posterior desarrollo de un movimiento Shinto que abogaría por la restauración del poder imperial.

Hasta finales del s. XVIII esta corriente teórica se consagró a la hermenéutica de los clásicos de la literatura. Poco a poco, no obstante, ganó importancia la exégesis y la apología de la religión autóctona. El teórico que consolidó esta mezcla entre los estudios nacionales y las creencias religiosas tradicionales fue el carismático pensador Hirata Atsutane, quien dio un giro religioso y restauracionista a las teorías del *kokugaku*. Éste puso especial énfasis en la vida de las comunidades rurales, la veneración a los antepasados y a las deidades locales, convirtiéndose posteriormente en una de las referencias de los restauracionistas de la era Meiji.

---

interpretaban dichas obras era extremadamente problemática, más todavía si tenemos en cuenta la naturaleza de esos libros. En primer lugar, se trata de escritos posteriores a la entrada de la influencia china puesto que, entre otras cosas, la misma escritura fue un producto cultural importado del continente. En segundo lugar, esos textos de cariz histórico tenían un propósito político muy marcado, ya que habrían sido escritos con la intención de legitimar la denominada Reforma Taika (646), una intriga dentro de la corte que llevó al trono a un nuevo emperador que puso en marcha medidas para centralizar el país y extender su poder. Cfr. Daniel Clarence Holtom, *Un estudio sobre el Shinto moderno. La fe nacional del Japón*. Trad. de María Tabuyo y Agustín López. Barcelona, Paidós, 2004, p. 31.

<sup>43</sup> Amaterasu, denominada habitualmente utilizando el apelativo respetuoso “Gran y augusta diosa Amaterasu (天照大神 / 天照大御神 Amaterasu Ōmikami)” es la deidad principal en el panteón Shinto, siendo uno de los antepasados de la familia imperial.

Hirata y demás miembros del movimiento restauracionista Shinto criticaban el budismo por haber absorbido la religión local dando lugar a un credo híbrido que, según argüían, habría sometido y corrompido la fe autóctona de los japoneses.<sup>44</sup> En consecuencia, proponían la separación radical de ambos credos como solución a esta “corrupción” de la religión originaria del país, para así poder aislar los elementos Shinto de los budistas y construir una religiosidad japonesa pura. Como quedará de manifiesto más adelante, estas ideas inspiraron a algunos de los líderes de la revolución Meiji que modelaron el nuevo sistema de gobierno alrededor de la figura del emperador.

Hirata, tomando como referencia la obra de Yamamoto anteriormente citada, escribió *Conversación humorística tras la meditación* (出定笑語 *Shutsujō shōgo* 1811), una ácida crítica que con el tiempo se convertiría en el texto antibudista más importante de Japón.<sup>45</sup> En esa obra de cariz satírico el budismo era duramente criticado, en primer lugar por sus orígenes indios, pues aquel era un país “bárbaro” habitado por individuos sucios y faltos de toda piedad paterno-filial. Asimismo, en dicho ensayo Hirata presenta y analiza el relato sobre el nacimiento del Buda, centrando su atención en el mito según el cual el iluminado nació de forma pura, saliendo del costado derecho de su madre. A partir de su análisis Hirata concluía que los sutras son un conjunto de sinsentidos. Pero las críticas más duras que se recogen en dicha obra estaban vinculadas con la historia de Japón. Siguiendo esa interpretación sesgada, Hirata afirmaba que la llegada de esa religión extranjera al país del Sol naciente habría supuesto la primera guerra civil, en referencia a la disputa que se produjo en el s. VI entre clan Soga (蘇我氏), partidario de la adopción de la recién introducida religión budista, y el clan

---

<sup>44</sup> Aunque no está directamente relacionado con la ideología del “estudio nacional”, ya desde el periodo medieval en el seno del Shinto se había ido forjando un discurso independiente del budismo en el que el santuario de Ise jugó un papel destacado. Cfr. A. Falero, *Aproximación a la cultura japonesa*, pp. 115-134.

<sup>45</sup> Cfr. James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martirs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 30-36.

Mononobe (物部氏), que se habría mostrado hostil al nuevo credo, inclinándose por defender un culto exclusivo a los *kami* autóctonos.<sup>46</sup> Igualmente, este pensador habría ofrecido una presentación tendenciosa de otro episodio histórico relevante. Según su narración, los monjes budistas habrían engañado al príncipe Shōtoku (聖徳太子 574-622), dirigente del mencionado clan Sōga célebre por su fervor budista, que habría dado la espalda a los dioses de la nación para reverenciar al Buda.

Además de la escuela *kokugaku*, otro foco de teorías antibudistas fue la denominada escuela de Mito, que compartía ideas e intereses con los estudios nacionales. Situada en el *han* de Mito (nordeste de Tokio), esta academia de estudios de cariz nacionalista gozó de gran influencia durante la época Tokugawa. Entre sus alumnos se cuenta Aizawa Seishisai (会沢正志斎 1782-1863), cuyos estudios sobre Occidente lo convencieron de que la superioridad técnica de los europeos estaba íntimamente relacionada con la religión cristiana. En aquellos países, pensaba, la unión entre religión y estado,

---

<sup>46</sup> Según las *Analectas de Japón*, un documento histórico tanpreciado, por único, como poco fiable, el budismo habría llegado a Japón en el 552 y pronto se habría extendido entre la clase gobernante japonesa, estando implicado al poco de su entrada en aquel país en una disputa entre dos facciones dirigentes. Por un lado, el clan Soga (蘇我氏) y sus aliados habrían abogado por la adopción de la nueva religión, mientras que el clan Mononobe (物部氏) habría adoptado una postura hostil al nuevo credo, aduciendo la necesidad de realizar un culto exclusivo a las deidades autóctonas, los *kami* (神). En realidad, poco se sabe sobre este episodio de la historia de Japón, si bien algunos autores señalan que habría sido una disputa de carácter político y no tanto religioso. Aún así, lo cierto es que en los documentos recogidos en el *Nihon shoki* se hace referencia al budismo como “dioses del extranjero (他国神 *Adashi kuni kami*)” y se habla del Buda en término similares: “dios extranjero (蕃神 *Atashi kami* o *Tonariguni kami*)” o como “dios de los extranjeros (客人神 *Mare bito kami* o *Marōdo kami*)”, pasajes que parecen dar a entender que la rivalidad entre esos clanes quizá tuviera un componente ideológico que iba más allá de las meras disputas de poder. Tradicionalmente se consideraba que la aparición del término Shinto en este texto respondía a la necesidad de buscar un nombre, una etiqueta, que pudiera definir a las tradiciones autóctonas frente a las creencias budistas llegadas desde el continente en el s. VI. Sin embargo, en años recientes, existe una corriente académica que niega tal tesis. Por ejemplo, el profesor Mark Teeuwen destaca que las *Analectas de Japón* fue escrita por un monje budista y que el propio término *shintō* que, por aquel entonces, seguramente se leía como *jindō*, es de origen budista. Analizando el uso de este término durante el periodo Heian, concluye que: “el término servía principalmente como una alternativa budista al [vocablo] confuciano / oficial *jingi*. En las primeras fuentes, el término habitualmente poseía una connotación negativa: etiquetaba a las deidades locales como no-budistas y, por tanto, como problemáticas y necesitadas de ser convertidas”. Mark Teeuwen, “From *jindō* to Shinto. A concept takes shape”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2002, 29 / 3-4, p. 247.

así como la creencia en la existencia de un único Dios, había creado naciones poderosas. Aizawa ideó entonces el proyecto de aplicar este modelo a la religión Shinto, que debería convertirse en la religión del estado japonés, donde el emperador ejercería a la vez el rol de sumo sacerdote y gobernante, mientras que la diosa Sol (Amaterasu) ocuparía dentro del panteón Shinto un lugar parecido al que ocupaba Dios en el seno del cristianismo.

A pesar de que el *bakufu* continuó protegiendo a la religión budista hasta su desaparición, la relativa autonomía de los *han* facilitó que en algunos de ellos este credo cayera en desgracia. Ya fuera porque se trataba de *han* liderados por teóricos neoconfucianos o por partidarios del Shinto o bien porque los dirigentes de esos clanes buscaban, simplemente, modernizar la economía de sus regiones. Este cúmulo de circunstancias explica que en algunos dominios el budismo fuera, como mínimo, desfavorecido. Así, por ejemplo, en el s. XVIII, en los feudos de Mito, Okayama y Aizu los gobernantes redujeron el número de templos y propiciaron la conversión de buena parte de esos recintos, especialmente los de carácter más sincrético, en templos Shinto. Algunos monjes budistas volvieron a la vida laica, muchos como labriegos o profesores y otros, particularmente los pertenecientes a los monasterios sincréticos, fueron obligados a convertirse en sacerdotes Shinto. Estas medidas antibudistas cada vez fueron más severas, especialmente en las dos últimas décadas del gobierno Tokugawa. Además, a esta política se sumaron otros señoríos como los de Satsuma, Chōshū y Tsuwano. Entre éstos destacó el caso de Satsuma, especialmente en las dos décadas anteriores a la era Meiji, porque allí se llevó a cabo una persecución a gran escala basada en un ideario nacionalista que, al mismo tiempo, formaba parte de un programa de modernización militar y económico que anticipaba la posterior política del gobierno Meiji.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Cfr. K. M. Staggs, *In defense of Japanese Buddhism: essays from the Meiji period by Inoue Enryō and Murakami Senshō*. Michigan, University Microfilms Ann Arbor, 1981, pp. 37-38.

Lo más importante de esta persecución inicial es que, por regla general, se llevó a cabo en los dominios que acabarían por derrocar al clan de los Tokugawa y que, por tanto, se convirtieron en los líderes de la restauración Meiji. De esta forma, parte de aquellos dirigentes e ideólogos que sentían escasa simpatía, si no animadversión, hacia el budismo, pasaron a ocupar altos cargos en el nuevo gobierno. Con la caída del *bakufu*, el budismo perdía a los que habían sido sus protectores durante más de dos siglos. Se inauguraba un periodo turbulento en que los antiguos vínculos con el clan Tokugawa se convertían ahora en un pesado lastre.

### **III. LA EXALTACIÓN IMPERIAL Y LA PERSECUCIÓN DEL BUDISMO**

Una coalición encabezada por el dominio de Satsuma y secundada por otros feudos como los de Tosa, Chōshū y Hizen tomó las riendas del nuevo gobierno. Tras someter los focos de resistencia aún existentes, los consejeros

de dichos dominios que habían sido enviados a Tokio se enfrentaron a la difícil tarea de unificar un país atomizado en feudos. Téngase en cuenta que en aquel tiempo la mentalidad de los nipones no era nacional, sino feudal: el dominio al que pertenecían y su señor eran las coordenadas que regían la existencia de los samuráis. No es de extrañar, por tanto, que durante los primeros meses del nuevo gobierno los distintos clanes vencedores se mostraran recelosos ante las peticiones de financiación o de soldados que les llegaban desde sus propios enviados a Tokio. En los correspondientes dominios había quien desconfiaba de esta nueva oligarquía concentrada en la capital por estar dedicando más tiempo y esfuerzos al gobierno central que a los asuntos de sus respectivos feudos.

Es en este contexto en el que la figura del emperador cobró mayor relevancia si cabe, se convirtió en el símbolo que legitimaba al nuevo gobierno y que permitió aglutinar a todos los nipones en una comunidad nacional. Por ello el gobierno se apresuró a fomentar el nacionalismo y la veneración al emperador como una manera de garantizar el control del país en unos años de políticas reformistas destinadas a convertir Japón en un país moderno, con una economía y un poderío militar capaces de competir con las potencias occidentales.<sup>48</sup> Medidas tan importantes como la centralización de la administración, la abolición del sistema de castas y la creación de un ejército moderno fueron acompañadas por una campaña ideológica destinada a garantizar el respaldo de la población japonesa. El profesor y misionero William Griffis, en sus memorias sobre su estancia en Japón, *El imperio del Mikado*, certeramente describía el cambio sustancial que entonces se estaba produciendo con esta sentencia: “la era de la lealtad se ha acabado, ha llegado

---

<sup>48</sup> Según indica la profesora Gluck: “tanto las viejas como las nuevas elites de la era Meiji, comprometidas como estaban con el progreso, ansiaban una estabilidad social que creían necesaria para preservar su posición de dominio. Por esta razón fomentaron el patriotismo y la armonía social como medios para someter a elementos potencialmente díscolos. Por medio del nuevamente desarrollado catecismo de la ciudadanía, todos los japoneses debían convertirse en nación (*kokumin*)”. Carol Gluck, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 38.

la era del patriotismo”.<sup>49</sup>

Justo es decir que la creación de una nación nipona se hacía sobre terreno abonado:<sup>50</sup> ya existía un discurso intelectual que podemos calificar de nacionalista; su territorio era relativamente fácil de demarcar, dado que estaba constituido por un archipiélago; además, en el país existía una única lengua que, aunque estaba fragmentada en dialectos, poseía un sistema de escritura extendido por todo el territorio nipón, especialmente el silabario *hiragana*, que una parte importante de la población podía leer; asimismo, los habitantes de aquel país se caracterizaban por poseer una unidad racial; y, finalmente, en Japón existía una realeza autóctona que seguía una línea dinástica ininterrumpida desde el s. v.<sup>51</sup> Así, la joven oligarquía dirigente, al mismo tiempo que llevaba a cabo una modernización tecnológica y cultural del país, fomentó el respeto hacia el gobierno haciendo uso del emperador como el estandarte de la tradición nipona.<sup>52</sup>

En los siguientes años el gobierno Meiji repitió continuamente a la población japonesa que el joven emperador Meiji era un descendiente del mítico primer emperador del Japón, Jinmu (神武), el nieto de la diosa Sol Amaterasu que, supuestamente, habría accedido al trono en el año 660 a. C.

---

<sup>49</sup> William Elliot Griffis, *The Mikado's Empire*. New York, Harper and Brothers, 1876, p. 534.

<sup>50</sup> El profesor Anderson enumera tres factores que habrían favorecido la campaña nacionalista institucional en Japón: la homogeneidad racial, la antigüedad de la casa imperial y, por último, la abrupta llegada de los extranjeros, con el consiguiente temor que había despertado entre la población. Cfr. Benedict Anderson, *Imagined Communities*. London-New York, Verso, 1990, pp. 90-91.

<sup>51</sup> Cabe hacer una salvedad, por cuanto en el s. XIV se produjo una escisión en el seno de la familia imperial. Entre 1336 y 1392 dos bandos de la corte se disputaron el trono de Japón, en lo que se conoce como la era de las “dinastías del Norte y del Sur (南北時代 *nanboku jidai*)”. Cfr. John Whitney Hall, *El imperio japonés*. Trad. de Marcial Suárez. Madrid, Siglo XXI España, 1973, pp. 93-94.

<sup>52</sup> En aquellos años se abandonó el término genérico de “emperador (皇帝 *kōtei*)”, título común que podía ser utilizado para referirse a diversos gobernantes del mundo, por el de “*tennō* (天皇)”, vocablo en desuso desde hacía siglos, que también significaba emperador pero que era utilizado únicamente para designar al emperador de Japón. Se trata de una palabra de origen chino que había sido utilizada por vez primera en la *Crónica de los acontecimientos antiguos* como título honorífico para referirse al emperador de Japón. Cfr. Florentino Rodao, *Franco y el imperio japonés*. Barcelona, Plaza & Janés, 2002, p. 84.

De hecho, cuando en el año 1889 se estableció la primera constitución japonesa, se podía leer en el artículo primero que Japón debía ser regido por el linaje imperial durante toda la eternidad y, además, en el artículo tercero se calificaba al emperador de “ser sagrado e inviolable”. De esta manera, hasta la derrota en la Guerra del Pacífico, varias generaciones de japoneses fueron educadas según la doctrina que predicaba que el emperador era un descendiente de los dioses que habían creado Japón y la raza nipona.

### 1. El Shinto nacionalista

Un conjunto heterogéneo de samuráis seguidores de los “estudios nacionales (*kokugaku*)” o de la escuela de Mito, algunos de ellos convencidos de la necesidad de restaurar el poder imperial y de volver a un mítico estadio originario en que el Shinto era la religión nacional, ocuparon cargos influyentes cuando se produjo la restauración Meiji.<sup>53</sup> Si bien el grupo más ideologizado no conformó el núcleo dirigente, compuesto por burócratas más pragmáticos, sí ocupó, sin embargo, las parcelas de asuntos religiosos y tuvo una notable influencia durante los primeros años de la restauración imperial.

La política del gobierno Meiji respecto a la religión, como en muchos otros campos, fue cambiante, a veces azarosa, pero en conjunto podría decirse que la primera década de este gobierno fue nefasta para los intereses del budismo. Pocas semanas después de la creación del nuevo gobierno se abrió una División de Asuntos Shinto (神祇課 *jingika*), sustituida sólo un mes más tarde por una Oficina de Asuntos Shinto (神祇事務局 *jingi jimukyoku*) y, a continuación, en el cuarto mes de la era Meiji, por un Ministerio de Ritos (神祇官 *jingikan*). Este último era, al menos en teoría, el órgano más importante

---

<sup>53</sup> Cfr. Yasumaru Yoshio 安丸良夫, *Los kami de la restauración Meiji. La separación de budismo y Shinto y la persecución del budismo* (神々の明治維新 ― 神仏分離と廃仏毀釈 ― *Kamigami no meiji ishin. Shinbutsu bunri to haibutsu kishaku*). Tōkyō, Iwanami shinsho, 2009, pp. 45-50.



entre los siete ministerios que se crearon entonces y tenía unas marcadas connotaciones sectarias, dado que la tarea principal que debía desempeñar era la de devolver a Japón al que los ideólogos Meiji consideraban como su estadio primigenio: la “unidad de ritual y gobierno (祭政一致 *saisei icchi*)”.

El nombre del ministerio no podía ser más revelador: había sido copiado de una de las divisiones administrativas creadas durante el gobierno del periodo Nara (710-784). Esta última había sido una época decisiva en la historia del Shinto, pues fue precisamente entonces cuando, por vez primera, se utilizó ese término para hacer referencia a la religión de los *kami*, señalándola como un culto autóctono diferenciado del budismo. En el periodo Nara se creó una red nacional de santuarios oficiales (官社 *kansha*), sistematizando el ritual de los *kami*, que a partir de entonces quedaba recogido en unas leyes que regulaban las prédicas, el llamado “edicto sobre [la veneración de] los *kami* (神祇令 *jingiryō*)”, y cuyo sacerdote supremo era el emperador. Fue ésta una breve etapa en la historia de Japón, pues tras el declive del gobierno Nara, dicho sistema desapareció y los cultos a los *kami* quedaron hibridados con el budismo durante casi un milenio.

Lo cierto, no obstante, es que, bajo la apariencia de un *revival* del sistema político de la era Nara, en la época Meiji se estaban fundando las bases para la creación de una religión de estado que reverenciara al emperador como un Dios manifiesto (現人神 *arahitogami*). De hecho, más allá de la coincidencia en los nombres utilizados, ni las circunstancias se asemejaban, ni el nuevo sistema de gobierno admitía paralelismo alguno con el que había existido trece siglos antes. Al fin y al cabo, en el periodo Nara, aunque el Shinto había sido sistematizado y había quedado íntimamente ligado al gobierno y a la figura del emperador, no se trataba, sin embargo, de un credo único, pues convivía con confucianismo y budismo, que tenían un papel más destacado si cabe. A diferencia de esto, en el nuevo contexto Meiji el Shinto venía a ser algo así como la única religión verdadera, hecho que no

sólo suponía un cambio drástico de la política religiosa hasta entonces seguida por las autoridades japonesas, sino que también constituía una adulteración de las características tradicionales del propio Shinto, como, por ejemplo, su tendencia a hibridarse con otras religiones.<sup>54</sup>

La primera tarea que realizó el nuevo ministerio fue tomar bajo su control todos los santuarios Shinto existentes en el país y arrebatarse la dirección de una parte de éstos a las escuelas budistas. En la práctica no sólo se segregaron aquellos santuarios Shinto que estaban en la órbita de influencia del budismo, sino que también quedaron bajo el mando del gobierno central el resto de santuarios, entre los que se contaban los que dependían de las poderosas escuelas Shinto Yoshida (吉田) y Shirakawa (白川).<sup>55</sup> A partir de aquel momento buena parte de esos recintos religiosos,

---

<sup>54</sup> Se ponía fin, de hecho, a una de las características propias de la cultura nipona, el *wa* (和), vertido al castellano por el profesor Falero como “armonía atonal” y que, en el campo de la religión, se traduce en credos sincréticos que, salvo excepciones, no proclaman poseer la verdad absoluta. Cfr. A. Falero, *Aproximación a la cultura japonesa*, pp. 11-17. Por su parte, Allan Grapard, en un artículo pionero en esta materia que destaca, entre otras cosas, por su tono vehemente, calificaba la separación entre budismo y Shinto que se produjo en el periodo Meiji de una revolución que negaba la historia cultural de Japón. Asimismo, Grapard denunciaba que la influencia de este discurso Meiji se dejaba sentir aún en la actualidad, dado que los académicos occidentales: “continúan considerando el Shinto de forma independiente al budismo. Este sincretismo es para ellos un fenómeno fugaz, quizá medieval, pero en todo caso periférico, que puede ser interesante a nivel ‘popular’ pero que no representa la realidad de la conciencia y los hábitos religiosos de los japoneses en ninguna época. Los estudiantes continúan manteniendo tal disociación especializándose en Shinto o en budismo. Haciendo esto están, en realidad, tirando buena parte de la cultura nipona por la ventana”. Allan G. Grapard, “Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji (“Shimbutsu Bunri”) and a Case Study: Tōnomine”. *History of Religions*. The University of Chicago Press, vol. 23, no. 3, 1984, p. 242.

<sup>55</sup> Estas escuelas jugaron un papel decisivo en la creación del Shinto moderno, desvinculándolo del budismo, al que habían estado íntimamente ligadas durante el periodo medieval. A partir del periodo Edo crearon una estructura nacional de santuarios y un cuerpo de sacerdotes, trascendiendo así el carácter local que hasta entonces habían tenido buena parte de los ritos vinculados a esta religión. Además, fueron en parte responsables de la creciente popularidad entre los japoneses del periodo Edo de antiguos rituales (祭 *matsuri*) que jalonaban el año. Sobre la escuela Yoshida, así como sobre la extensión de estas festividades, puede consultarse el texto de Endō Jun, “The Early Modern Period. In Search of the Shinto Identity”. En Inoue Nobutaka (ed.), *op. cit.*, pp. 109-115, 122-125. En otro ensayo, uno de los traductores del texto que acabamos de citar, Mark Teeuwen, otorga un papel si cabe más relevante al fundador de la escuela Yoshida, Yoshida Kanetomo (吉田兼俱 1435-1511), al considerarlo como uno de los responsables del nacimiento del concepto moderno de Shinto. Según su tesis, habría sido en este periodo cuando: “por vez primera el culto imperial a los *kami* del clan habría quedado vinculado con las prácticas populares en los

hasta entonces propiedad privada de una familia y cuyos sacerdotes se sucedían de generación en generación, pasaban a depender del gobierno central: los clérigos se convertían en funcionarios y los santuarios en lugares destinados a celebrar “rituales de estado (国家の宗祀 *kokka no sōshi*)”.<sup>56</sup> Las funciones de este ministerio se centraban, pues, en extender la nueva religión oficial e impulsar la celebración de ceremonias destinadas a venerar a los dioses autóctonos y al emperador.<sup>57</sup>

Se creó un ritual unificado, inexistente hasta entonces, inspirado en la liturgia característica de la corte imperial. Asimismo, comenzaron a ponerse en práctica las teorías de cariz nacionalista fraguadas durante los dos siglos anteriores por los seguidores de los “estudios nacionales”. Ahora esas tesis estaban al servicio de un estado moderno, dando así lugar a una religión construida por los intelectuales del país que, supuestamente, se remontaría a los albores de la historia japonesa. En poco tiempo el Shinto pasó de ser un conjunto heterogéneo de escuelas, teorías y ritos, parte de ellos hibridados con conceptos budistas, a ser un credo “puro”, sistematizado y elevado a categoría de religión estatal.

Podríamos decir, citando a Eric Hobsbawm, que el Shinto nacido en este periodo es lo que el historiador británico denomina una “tradición inventada”,<sup>58</sup> una más entre aquellas nacidas en Europa durante el siglo

---

santuarios”. M. Teeuwen, *op. cit.*, p. 258.

<sup>56</sup> Los miembros de los “estudios nacionales” no sólo actuaron como ideólogos que inspiraron a las élites gobernantes sino que, de hecho, muchos de ellos fueron nombrados abades de los santuarios Shinto más importantes, posiciones que aprovecharon para difundir su ideología nacionalista. Cfr. Mori Mizue, “The Modern Age. Shinto confronts Modernity”. En Inoue Nobutaka (ed.), *op. cit.*, p. 167.

<sup>57</sup> El profesor Breen recuerda que, a pesar de que los estudios en lengua extranjera sobre la religión a principios de la era Meiji, como el caso de la monografía del profesor Ketelaar, tienden a presentar el budismo como una víctima del Shinto, los hechos eran más complejos, pues, por ejemplo, algunos de los cambios impulsados por los burócratas del gobierno también resultaron traumáticos para una parte de los monjes Shinto. Cfr. J. Breen, *op. cit.*, pp. 230-231, 248-249.

<sup>58</sup> Tal y como la define Eric Hobsbawm: “[l]a ‘tradición inventada’ implica un conjunto de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente, de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento a través de la repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho,

diecinueve y que han sido ampliamente estudiadas en relación con la emergencia del nacionalismo en dicho continente. Como es bien sabido, en aquella centuria se crearon banderas, himnos e historias nacionales, claros ejemplos de lo que, en algunos casos, era una tradición inventada *ex nihilo* y, en la mayoría, una unión de elementos ya existentes que habrían sido reciclados y reinterpretados en un nuevo contexto que buscaba cohesionar a los ciudadanos en una comunidad nacional. En un mundo sometido a un vertiginoso proceso de cambio en que algunas viejas tradiciones estaban desapareciendo, otras, sin embargo, pervivieron gracias a las transformaciones a que fueron sometidas. Modificaciones que entonces eran presentadas como poseedoras de una antigüedad inmemorial.

Por ello consideramos que el Shinto decimonónico debería ponerse en relación con este proceso de alcance mundial que fue la creación de la tradición puesta al servicio del nacionalismo. Fue “creado”, en lo que podríamos describir como un proceso de racionalización al servicio del nacionalismo estatal, en un país que llevó a cabo un proceso de modernización al mismo tiempo que conservaba parcialmente el antiguo orden de subordinación social. Sin embargo, en este caso quizá sería mejor hablar de “recreación” más que “creación”, dado que buena parte de esos elementos del Shinto nacionalista estaban presentes en la cultura nipona desde antaño, antes incluso de la implantación en Japón de otras religiones como el budismo o el confucianismo.<sup>59</sup>

Dejando a un lado la ideología Shinto durante el periodo Meiji, lo cierto es que los académicos especializados en la materia muestran una clara

---

cuando es posible, intentan vincularse con un pasado histórico que les sea adecuado”. Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions”. Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 1.

<sup>59</sup> De hecho, Hobsbawm considera que Japón fue el único caso en el cual se pasó con éxito de una sociedad tradicional a una sociedad moderna manteniendo buena parte de esos vínculos sociales característicos de las sociedades tradicionales. Cfr. E. Hobsbawm, “Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914”. E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *op. cit.*, p. 266.

división entre aquellos que, siguiendo una corriente teórica tradicional, consideran que el Shinto es una religión cuyos orígenes se remontarían, como mínimo, a principios de nuestra era y que, además, constituiría un elemento esencial de la cultura nipona; y aquellos que juzgan que el término Shinto habría hecho referencia a fenómenos religiosos muy diferentes a lo largo de la historia, buena parte de los cuales estaban íntimamente vinculados con el budismo, y que sólo habrían conformado una unidad en el imaginario de una comunidad de ideólogos y sacerdotes Shinto a partir de la época moderna. El principal defensor de esta segunda posición fue el profesor Kuroda Toshio (黒田俊雄 1926-1993), sin duda el historiador del budismo medieval más influyente en las últimas décadas. Así lo expuso en un célebre artículo publicado en inglés que tuvo un gran impacto entre los estudiosos extranjeros<sup>60</sup> donde defendía que el Shinto, pese a que es observado “como la religión autóctona de Japón, que seguiría una línea continua desde la era prehistórica hasta la actualidad”,<sup>61</sup> se trataría, en realidad, de un invento de los ideólogos de los “estudios nacionales”, dado que “antes de la época moderna el Shinto no existía como una religión independiente”.<sup>62</sup> De hecho, la emergencia de este discurso del Shinto en tanto que religión diferenciada, como el credo originario de Japón, habría sido el fruto de un proceso más complicado, teniendo su origen en algunos monjes budistas que durante el periodo medieval proclamaron la superioridad del Shinto. Este discurso posteriormente fue desarrollado por los ideólogos confucianos del periodo Edo así como por los teóricos de los estudios nacionales que abogaban por una restauración del Shinto.<sup>63</sup> Por su parte, en nuestro país, el profesor

---

<sup>60</sup> Kuroda Toshio, “Shinto in the History of Japanese Religion”. Trad. de James C. Dobbins y Suzanne Gay. *Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, no. 1 (Winter, 1981), pp. 1-21.

<sup>61</sup> T. Kuroda, *op. cit.*, p. 1.

<sup>62</sup> T. Kuroda, *op. cit.*, p. 3.

<sup>63</sup> Cfr. T. Kuroda, *op. cit.*, p. 19. La influencia de Toshio va más allá del campo del budismo, de hecho, se extiende a los que, probablemente, son los dos académicos del Shinto más activos en Occidente: John Breen y Mark Teeuwen. Siguiendo algunas de las ideas enunciadas por Kuroda, Mark Teeuwen señala que el Shinto debería ser entendido como “un término colectivo [utilizado para referirse a] diversos intentos realizados en diferentes periodos históricos para unificar las creencias y las prácticas [relacionadas] con los *kami*” y concluye que: “la veneración a los *kami* se produjo tanto en el sistema *jingi*, como fuera de él, tanto en santuarios como en templos. El Shinto forma un triángulo consistente en tres lados

Alfonso Falero es un exponente de una corriente más cercana a los estudios Shinto tradicionales, pues ofrece una definición múltiple y al mismo tiempo unitaria de lo que Kuroda Toshio y algunos de sus seguidores no ven más que como un conjunto heterogéneo y fragmentario.<sup>64</sup>

## 2. La separación del budismo y el Shinto

Como hemos explicado con anterioridad, para los dirigentes del gobierno Meiji encargados de los asuntos religiosos la tarea más urgente era eliminar del Shinto todo elemento sincrético budista ya que, desde antiguo, el budismo se había hibridado con la espiritualidad autóctona, circunstancia que consideraban aberrante. Las medidas que adoptaron para lograrlo se inspiraron en las políticas de separación de budismo y Shinto que durante la era Edo habían adoptado algunas regiones de Japón. Con este propósito el gobierno publicó un edicto el 17 de marzo de 1868 en virtud del cual todos los monjes budistas que administraban santuarios Shinto quedaban destituidos.<sup>65</sup> Pocos días más tarde, el 28 de marzo, se promulgaba un decreto, posteriormente conocido como el “edicto para la separación del budismo y el Shinto (神仏判然令 *Shinbutsu hanzen ryō*)”,<sup>66</sup> que se tradujo, casi de forma inmediata, en la segregación de muchos santuarios Shinto del control de los templos budistas o en la conversión de recintos de carácter sincrético en

---

estrechamente relacionados y, al mismo tiempo, muy diferentes entre sí, cada uno de ellos con su propio desarrollo histórico”. M. Teeuwen, *op. cit.*, p. 233, 259.

<sup>64</sup> En palabras del profesor Falero: “[e]l Shinto juega un triple papel en el conjunto del desarrollo cultural de Japón. En primer lugar, el Shinto es la expresión más pura y refinada del paradigma cultural autóctono que presenta la historia de este país. A este paradigma le llamaremos «cultura Shinto». En segundo lugar, el Shinto como religión diferenciada respecto al budismo y otras formas religiosas provenientes del continente, tiene un papel propio y exclusivo en la formación del conjunto religioso de la historia del país. A este factor le llamaremos «religión Shinto». Y en tercer lugar, el Shinto es además conocido como el sustrato ideológico del nacionalismo japonés. A este aspecto del Shinto le podemos llamar «ideología Shinto»”. A. Falero (ed.), *op. cit.*, p. 31.

<sup>65</sup> Murakami Senshō 村上專精, Tsuji Zennosuke 辻善之助, Washio Junkyō 鷺尾順敬 (eds.), *Documentos sobre la separación del budismo y el Shinto durante la restauración Meiji. Vol. I.* (明治維新神仏分離資料。上巻 *Meiji ishin shinbutsu bunri shiryō. Jōkan*). Tōkyō, Tōhō shoin, 1926, p. 82.

<sup>66</sup> Murakami S.; Tsuji Z.; Washio J. (eds.), *op. cit.*, pp. 82-83.

santuarios Shinto.<sup>67</sup> El alcance de esta política dependió de las distintas interpretaciones y aplicaciones de las leyes nacionales por parte de las autoridades locales.<sup>68</sup> En muchos casos, no obstante, la separación que promulgaba el gobierno se convirtió en persecución e, incluso, en numerosas zonas del país, en clara voluntad de erradicación, en lo que se conoció como el movimiento “¡echad al Buda, acabad con Śākyamuni! (廃仏毀釈 *haibutsu kishaku*)”.<sup>69</sup>

Es difícil calcular el número de templos que fueron destruidos o transformados así como cuántos monjes fueron forzados a volver a la vida laica o a convertirse en monjes Shinto, puesto que no existen estadísticas fidedignas del número de templos que había en Japón a finales de la era Tokugawa.<sup>70</sup> Sólo encontramos registros fiables a partir del gobierno Meiji,

---

<sup>67</sup> De entre los numerosos casos de segregación que se produjeron en aquellos años, hay algunos célebres, como por ejemplo el del Tsurugaoka Hachimangū (鶴岡八幡宮), uno de los santuarios más populares de Japón y visita obligada para todo viajero que se acerque a la ciudad de Kamakura. Lo que la mayoría de los turistas desconoce es que el aspecto de este recinto cambió drásticamente durante los inicios de la era Meiji. Para empezar, su nombre fue ligeramente alterado, ya que solía recibir el nombre de Tsurugaoka Hachimangū-ji (鶴岡八幡宮寺), es decir, Templo (budista)-santuario (Shinto) de Hachiman en Tsurugaoka. El último ideograma (*ji*), templo budista, no fue la única cosa que desapareció durante el periodo Meiji. Las autoridades decidieron borrar todo rastro de la tradicional hibridación entre budismo y Shinto que caracterizaba aquel centro religioso, eliminando la iconografía budista que existía dentro del recinto. Igualmente, se desmanteló la puerta de entrada característica de los templos budistas, así como una pagoda y otros edificios distintivos.

<sup>68</sup> Se trata de una cuestión compleja, ya que la pasividad gubernamental puede ser vista como una aceptación tácita de lo que estaba ocurriendo. Matsutani y Undō citan documentos de la época en favor de una lectura que desvincule al gobierno central de estas persecuciones. Por ejemplo, señalan una regulación del 2 de noviembre de 1868 en que el gobierno negaba públicamente que se dispusiera a acabar con el budismo. Cfr. Matsutani Fumio y Undō Yoshimichi, “Buddhism”. En Kishimoto Hideo (ed.), *Japanese Religion in the Meiji Era*. Translated and adapted by John F. Howes. Tōkyō, Ōbunsha, 1956, pp. 116-117. Por su parte, el profesor Kashiwahara considera que el gobierno central aprobaba de forma tácita la persecución que se llevaba a cabo en algunas regiones del país. Cfr. Kashiwahara Yūsen 柏原祐泉, *Historia del budismo japonés. Época contemporánea* (日本仏教史。近代 *Nihon bukkyō-shi. Kindai*). Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 2001, p. 16.

<sup>69</sup> El significado del primer lema *shinbutsu bunri* es, literalmente, “separar (分離) el budismo (仏) y el Shinto (神)”, mientras que el significado de los ideogramas que componen el lema *haibutsu kishaku* es: “abolir (廃) el Buda (仏) y destruir (毀) a Śākya (釈)”, en referencia al fundador del budismo.

<sup>70</sup> Según indica Joseph Kitagawa, durante este periodo el número de templos budistas existentes en Japón habría experimentado un crecimiento espectacular, pasando de los 13.037 templos existentes durante la era Kamakura a 469.934 templos durante la era Edo. Cfr. Joseph Kitagawa, *Religion in Japanese History*. New York, Columbia University, 1966, p.

pero éstos empezaron a recogerse en el año 1872, de forma que no abarcan los peores años de la persecución budista (1868-1872). Aun así, las cifras que recogió el gobierno Meiji a partir de la citada fecha nos permiten hacernos una idea aproximada de la magnitud de esa persecución. Así, según dichas estadísticas, entre los años 1872 y 1876, 18.000 templos fueron cerrados y más de sesenta mil monjes (cinco mil de los cuales eran mujeres) abandonaron la vida monástica. Como ya hemos dicho antes, la persecución se concentró en algunas zonas del país, como en la isla de Oki, en las áreas de Satsuma, Mino, Tosa y Matsumoto. Por citar un caso extremo del cual además se poseen datos concretos, en la zona de Toyama (noroeste de Honshū) el budismo fue prácticamente reducido a la nada, pues se calcula que allí se pasó en pocos años de varios centenares de templos a sólo 8, dado que las autoridades locales consideraron que con un único templo por cada escuela budista era suficiente.<sup>71</sup>

Los intentos de purgar la religión autóctona de toda influencia budista llegaron hasta el punto de que incluso aquellas estatuas que representaban dioses Shinto pero parecían revelar la influencia de la iconografía budista fueron destruidas o vendidas a coleccionistas y, en muchos casos, sustituidas por espejos.<sup>72</sup> Se buscó un símbolo que distinguiera con claridad los templos

---

164. En su monografía, el profesor Murakami afirma que a mitad del s. XVII había en Japón más de 310.000 templos budistas y más de 415.000 monjes. Cfr. Shigeyoshi Murakami, *Japanese Religion in the Modern Century*. Trans. by H. Byron Earhart. Tōkyō, University of Tokyo Press, 1980, p. 6. Por su parte, Collcutt cita documentos que cifran el número de templos de finales de la era Tokugawa entre 460.000 y 500.000, pero, añade, estas estadísticas no pueden ser verificadas. Cfr. M. Collcutt, "Buddhism: the Threat of Erradication". En M. Jansen y G. Rozman (ed.), *Japan in Transmission: From Tokugawa to Meiji*. Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 160-161. Finalmente, el profesor Tamamuro Fumio habla de que en el periodo Edo habrían unos 200.000 templos, de los que sólo habrían quedado 74.600 en el periodo Meiji. Cfr. Tamumuro Fumio, "On the Suppression of Buddhism", trad. por Adam L. Kern. En Helen Hardacre, Adam L. Kern (eds.), *New Directions in the Study of Meiji Japan*. Leiden, Brill, pp. 1997, pp. 504-505.

<sup>71</sup> Así lo indica el profesor Kashiwahara, que habla de un total de unos 370 templos reducidos a 8. Sin embargo la bibliografía consultada no coincide en esta materia: según Collcutt en ese área se habría pasado de 1600 templos a 6. Por su parte Fumio y Undō hablan de un total de 1730 templos que habrían quedado reducidos a 7. Cfr. Y. Kashiwahara, *op. cit.*, p. 17; M. Collcutt, *ibíd.*; F. Matsutani y Y. Undō, *op. cit.*, pp. 116-117.

<sup>72</sup> El espejo era un símbolo representativo de la diosa Amaterasu, considerado como un lazo entre el mundo humano y el divino que reflejaba los actos de las personas y permitía que los



budistas de los Shinto, con este objetivo se generalizó el uso de los *torii* (鳥居), puertas que dan entrada a los templos Shinto. Después de aquella decisión buena parte de los *torii* situados en los templos budistas fueron destruidos, puesto que eran considerados una apropiación ilegítima de la religión budista.<sup>73</sup> Además, en mayo de 1871 se eliminaba la obligación impuesta por el gobierno de los Tokugawa de que todas las familias estuvieran afiliadas a un templo budista y se intentó sustituir el registro en los monasterios budistas por un sistema de empadronamiento en los santuarios Shinto conocido como “registro de feligreses (氏子調べ *ujiko shirabe*)”, pero, tras su fracaso, acabó siendo reemplazado, a su vez, por un censo moderno controlado por los funcionarios del nuevo gobierno.<sup>74</sup>

Este proceso de purificación, en ocasiones persecución, y sistematización fue acompañado de un conjunto de medidas destinadas a extender la nueva religión por todo el país. Con tal objetivo se establecieron redes de templos Shinto a lo largo y ancho de Japón, principalmente gracias a la asimilación de templos budistas, pero también se construyeron numerosos santuarios de nueva planta. De especial importancia fueron los “santuarios para invocar a los espíritus (招魂社 *Shōkonsha*)”<sup>75</sup> erigidos en honor de aquellos que habían muerto por la patria. Entre éstos destacó, tanto por sus dimensiones como por su carácter simbólico, el santuario Yasukuni, creado en Tokio en el año 1869 y destinado a homenajear a todos los soldados que habían muerto en beneficio de la restauración imperial.<sup>76</sup> Como parte de este

---

dioses los juzgaran. Cfr. J. E. Ketelaar, *op. cit.*, p. 58; D. C. Holtom, *op. cit.*, pp. 22-23, 160-161.

<sup>73</sup> Cfr. J. E. Ketelaar, *op. cit.*, p. 59; D. C. Holtom, *op. cit.*, p. 69.

<sup>74</sup> Ese mismo año (1871) el gobierno abolía la rama mendicante Zen Fuke (禪普化宗 *zen fuke shū*) y el año siguiente suprimía la escuela de eremitas Shugendō (修験道). Cfr. Y. Kashiwahara, *op. cit.*, pp. 46-47. Con posterioridad la escuela Shugendō, una de los ejemplos más claros del sincretismo entre budismo y Shinto, fue legalizada. Sin embargo, hoy en día persisten algunas de las heridas abiertas durante el periodo Meiji, dado que en muchos lugares las prácticas de esta escuela, antes unificadas, han quedado divididas en dos ramas: una Shinto y otra budista.

<sup>75</sup> En 1939, cuando el nacionalismo nipón alcanzó su cénit, esta clase de templos fueron rebautizados como “templos protectores de la nación (護国神社 *gokoku jinja*)”.

<sup>76</sup> Yasukuni Jinja (靖国神社) es con toda seguridad el santuario japonés que suscita más

proceso de racionalización se estableció una organización jerárquica que dividió los templos en siete categorías, en la cúspide de las cuales se encontraba el de Ise (伊勢),<sup>77</sup> único santuario que quedó por encima del Yasukuni.

Además, se formó un cuerpo de sacerdotes destinado a propagar aquella nueva doctrina, se estableció una vestimenta para éstos, un ceremonial religioso y, especialmente, se crearon rituales funerarios con el fin de sustituir al culto budista.<sup>78</sup> Por otra parte, se eliminaron los festivales y se prohibieron las peregrinaciones budistas. Con el propósito de propagar la religión autóctona por todo el país y de fomentar el respeto al emperador se instauraron rituales y festividades Shinto, entre las cuales destacarían la “festividad de la cosecha (新嘗祭 *niiname sai*)”<sup>79</sup> y, a partir del año 1872, la

---

polémica en la actualidad. Allí se venera a los soldados muertos durante la restauración imperial, así como a los combatientes en el proceso colonial nipón que va desde la Guerra Sino-Japonesa (1894-1895) hasta la Guerra del Pacífico (1941-45). El principal problema es que desde finales de la década de los 50 del s. XX allí también se venera el alma de soldados que fueron considerados como criminales de guerra. A este hecho, que ya de por sí produce indignación en los países ocupados por Japón durante su etapa imperialista, hay que sumar las visitas oficiales realizadas por algunos primeros ministros durante las últimas décadas el 15 de agosto, día en que se conmemora la rendición de Japón. Un acto considerado por muchos ciudadanos extranjeros como una legitimación de la política colonial japonesa y de los crímenes entonces cometidos. Cfr. John Breen, “Introduction. A Yasukuni Genealogy”. En John Breen (ed.), *Yasukuni, the war dead and the struggle for Japan's past*. New York, Columbia University Press, 2008, p. 1-12.

<sup>77</sup> Suele hacerse referencia a “el santuario de Ise”, aunque en realidad se trata de un complejo monástico organizado en torno al templo interior (内宮 *naikū*) y al exterior (外宮 *gekū*). Dedicado a la veneración de la diosa Amaterasu y estrechamente vinculado con la familia imperial, es uno de los santuarios más antiguos de Japón. Fue uno de los centros de peregrinación Shinto más populares desde la época medieval, además de constituir el centro de una teología Shinto diferenciada del budismo. En castellano puede consultarse, Alfonso Falero “Los santuarios: el Shinto de Ise en la sociedad japonesa”. En A. Falero, *op. cit.*, pp. 115-134.

<sup>78</sup> El Ministerio de Ritos decretó en 1868 que en todo el país los funerales se hicieran siguiendo los rituales Shinto. Este decreto parecía tener un doble propósito, debilitar al budismo, ya que tradicionalmente los rituales funerarios en Japón han sido oficiados por monjes de esta religión, e intentar favorecer que el Shinto arraigara con más fuerza entre la población del país. Pese a que estas medidas acabaron fracasando, pues en la actualidad la mayoría de los funerales continúan realizándose según el rito budista, sí que se produjo un cambio en las costumbres de la casa imperial: el emperador Kōmei (孝明 1847-1866) fue el último enterrado siguiendo el ritual budista, costumbre que se eliminó a partir de la era Meiji.

<sup>79</sup> La autoridad del poder imperial emanaba de su condición de mediador entre el cielo y la tierra que garantizaba la fertilidad de las tierras que suministraban arroz a los japoneses. Por esta razón el emperador presidía los rituales de la cosecha del arroz.

celebración del aniversario de la ascensión al trono en el año 660 a. C. del mítico emperador Jinmu, festividad que se denominó “celebración de la nueva era (紀元節 *kigen setsu*)” y que tenía lugar el once de febrero.<sup>80</sup>

El 22 de septiembre de 1871 el Departamento Shinto fue sustituido por el Ministerio de Ritos (神祇省 *jingi shō*), si bien esta última institución tampoco duraría mucho. En este periodo convulso caracterizado por las continuas probaturas llevadas a cabo por las autoridades, las disputas entre los ideólogos de la religión autóctona y los burócratas más pragmáticos acabaron por conducir a su cierre el 31 de mayo de 1872, cuando aquél fue suprimido y sustituido por el Ministerio de la Doctrina o Ministerio de Educación Religiosa (教部省 *kyōbu shō*).<sup>81</sup>

### 3. La “gran enseñanza”

---

<sup>80</sup> Tras la derrota en la Segunda Guerra Mundial, las autoridades americanas decidieron suprimir esta fiesta, aunque en 1966 fue restaurada por el gobierno nipón bajo el nombre de “Aniversario de la creación del país (建国記念日 *kenkoku kinenbi*)”. En la actualidad, el origen de esta festividad, que los sectores más conservadores aplauden y que las minorías progresistas continúan criticando, es desconocido por la mayoría de la población.

<sup>81</sup> Durante los inicios del periodo Meiji los dirigentes de los diversos departamentos de asuntos religiosos del gobierno fueron Kamei Koremi (亀井茲監 1825-85), antiguo señor del dominio de Tsuwano (津和野) y su vasallo Fukuba Bisei (福羽美静 1831-1907), quienes contaban con el asesoramiento del ideólogo Ōkuni Takamasa (大國隆正 1792-1871). Estos políticos y pensadores habían sido los máximos responsables de reformas políticas que habían afectado al budismo en el dominio de Tsuwano sólo unas décadas antes, medidas que consistieron principalmente en cerrar templos y confiscar aquellos recintos monásticos que estuvieran en desuso. En opinión del profesor Breen, este grupo proveniente de Tsuwano no se caracterizaba por un antibudismo beligerante, sino que deseaba acabar con los privilegios de que gozaba el budismo y sustituirlo por el nuevo Shinto. Cuando estos burócratas dejaron el gobierno en 1869, Etō Shinpei (江藤新平 1834-74) quedaría como máximo responsable de asuntos religiosos. Según Breen, a diferencia de los anteriores dirigentes, Etō sí era célebre por su fobia al budismo, incluso por su deseo de aniquilarlo, ideal que compartían algunos de los burócratas del gobierno Meiji. Sin embargo, consciente de la imposibilidad de llevar a cabo estos proyectos, Etō puso en marcha políticas que tenían el propósito más modesto de debilitarlo. La relativa moderación de las medidas adoptadas por Etō se explica en parte debido al malestar que la política antibudista había generado entre la población de regiones como Toyama, donde las medidas contra el budismo fueron particularmente agresivas. Cfr. John Breen, “Ideologues, bureaucrats and priests: on ‘Shinto’ and ‘Buddhism’ in early Meiji Japan”. En John Breen, Mark Teeuwen (eds.), *Shinto in History*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2000, pp. 238-242.

El nuevo Ministerio de Ritos puso en marcha un programa para extender la nueva doctrina nacionalista bautizada como la “gran enseñanza (大教 *daikyō*)” y que consistía fundamentalmente en una amalgama teórica que se nutría de las tesis defendidas hasta entonces por el gobierno Meiji, una doctrina que alentaba a la población japonesa a venerar a los dioses Shinto, a apoyar al Emperador y a cooperar con los dirigentes del país. El Ministerio quería extender ese mensaje por todos los rincones del país sirviéndose de un grupo de misioneros que debían ir recorriéndolo, predicando aquel ideario nacionalista resumido en los tres artículos que conformaban esa “gran enseñanza”, a saber: en primer lugar, reverenciar a los dioses y amar a la nación; en segundo lugar, conocer con claridad los principios del cielo y el camino de la humanidad y, por último, acatar humildemente las órdenes del emperador y obedecer los designios de la corte imperial.<sup>82</sup>

La principal novedad que supuso esta iniciativa en el ámbito de la religión Meiji es que el grupo de misioneros destinados a llevar a cabo esa tarea de adoctrinamiento no sólo estaba compuesto por sacerdotes Shinto, representantes de los estudios nacionales y teóricos confucianos, sino que también contaba entre sus filas con un nutrido grupo de monjes budistas. De hecho, los propios representantes del budismo japonés se habrían ofrecido al gobierno para llevar a cabo esta tarea, proponiendo que el templo Zōjōji (増上寺), situado en Tokio, fuera la sede central de esta nueva organización. A partir de entonces dicho recinto budista fue rebautizado como “capilla de la gran enseñanza (大教院 *daikyōin*)”.

Los documentos de la época ponen de relieve que, con motivo de la creación de esta nueva institución y sus numerosas filiales creadas en todo el país, los budistas albergaban la esperanza de recibir un trato de igualdad. Sin embargo, los hechos acabaron contradiciendo esas ilusiones: la gran enseñanza se basaba en la ideología del Shinto nacionalista, así como en la

---

<sup>82</sup> Y. Yasumaru, *op. cit.*, pp. 182-183.

moral confuciana y en ella no había espacio para las doctrinas budistas.<sup>83</sup>

Algunos autores han interpretado este cambio de actitud del gobierno hacia el budismo como una mejora en el trato que hasta entonces las autoridades Meiji habían dispensado a esta religión. Ahora bien, visto cómo se desarrollaron los acontecimientos, podríamos decir que existen elementos que nos permitirían extraer justo una conclusión antitética. Es significativo, por ejemplo, el hecho de que fueron eliminadas todas las estatuas budistas de la sede central de la “gran enseñanza”, el *Daikyōin*, siendo sustituidas por símbolos Shinto. Además, la jerarquía de la nueva organización reflejaba esta clara orientación Shinto, pues los bonzos estaban subordinados a los monjes Shinto y tenían estrictamente prohibido predicar su religión, hecho que los convertía en meros agentes del nacionalismo estatal, con el consiguiente riesgo de que esta tarea acabara por desdibujar su identidad religiosa.<sup>84</sup> Si tenemos en cuenta que durante los siguientes años estos misioneros sólo tuvieron derecho a predicar el nuevo credo estatal, de modo que, en la práctica, les estaba prohibido propagar su religión, no sería exagerado afirmar que el budismo fue casi eliminado de la vida pública.

Ahora bien, resulta difícil imaginar que los bonzos que durante siglos habían predicado su religión y habían gozado de una situación privilegiada iban a explicar a sus congéneres únicamente las doctrinas del nuevo ministerio y se iban a limitar a ver como su religión desaparecía progresivamente del ámbito público. Como es natural, el malestar entre los bonzos y las disensiones dentro del heterogéneo grupo de misioneros estatales fueron en aumento, convirtiéndose en uno de los factores que contribuyeron a

---

<sup>83</sup> Cfr. Y. Kashiwahara, *op. cit.*, pp. 36-38.

<sup>84</sup> Las exégesis sobre este acontecimiento varían de un autor a otro. Ketelaar lo interpreta como un golpe de gracia al budismo puesto que, según comenta, esta religión habría quedado sometida al poder del gobierno y habría sido obligada a colaborar para difundir una doctrina nacionalista que no tenía nada que ver con su credo. Por el contrario, autores como Murakami ven en ese hecho un símbolo del poder que todavía mantenían los budistas, pues el hecho de que su colaboración fuera requerida mostraría que eran imprescindibles para un gobierno que, en vez de perseguirlos, los utilizaba. Cfr. J. E. Ketelaar, *op. cit.*, p. 122; S. Murakami, *op. cit.*, pp. 29-30.

que la “gran enseñanza” no alcanzara el éxito esperado. A principios de 1875, los miembros del budismo de la Verdadera Tierra Pura, la organización budista más influyentes en aquel tiempo, tras una campaña de críticas encabezada por el monje Shimaji Mokurai (島地黙雷 1838-1911), abandonaban esta organización. Poco después se sumaban el resto de escuelas budistas, hecho que supondría la desaparición de aquella institución, disuelta en mayo de ese mismo año.<sup>85</sup>

#### **4. El renacimiento del cristianismo y su influencia sobre el budismo**

La llegada del comodoro Perry supuso la reintroducción del cristianismo en tierras japonesas después de haber sido erradicada más de dos siglos antes. Esta nueva realidad acabó favoreciendo, de forma indirecta, un cambio de actitud del gobierno Meiji hacia el budismo.

La apertura forzada de Japón era una excelente noticia para los misioneros que, desde del s. XIX, habían intentado entrar en Japón sin éxito.<sup>86</sup> Finalmente, los tratados firmados con las potencias extranjeras dieron la oportunidad a los sacerdotes católicos, ortodoxos y protestantes de empezar a hacer proselitismo de forma clandestina. Oficialmente estos párrocos entraron en Japón para encargarse de los feligreses occidentales sin que se les reconociera el derecho a predicar entre los nativos. Pero, en realidad, desde el principio iniciaron un proceso de evangelización de forma encubierta. Pronto se ganaron el respeto de muchos japoneses con la introducción de técnicas médicas modernas, atrajeron a aquellos interesados en la cultura occidental a

---

<sup>85</sup> Y. Kashiwahara, *op. cit.*, p. 39.

<sup>86</sup> El anhelo de algunos de estos evangelizadores no decayó pese a la negativa de las autoridades del gobierno Edo a acoger extranjeros, pues intentaron extender el mensaje cristiano enviando traducciones chinas de la Biblia a través del puerto de Nagasaki, medidas que no tuvieron impacto alguno sobre la población japonesa. Cfr. Notto R. Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan: from conflict to dialogue, 1854-1899*. Honolulu, Hawai'i University Press, 1987, pp. 16-17.

través de la enseñanza de idiomas, principalmente del inglés, o ejercieron esa evangelización al tiempo que enseñaban como profesores de distintas disciplinas científico-técnicas traídas desde Occidente. La propagación del cristianismo no era desconocida por las autoridades Tokugawa que, pese a la prohibición oficial y, en parte, debido a la situación de colapso en que se encontraba el gobierno, no la persiguieron con firmeza.

La caída del gobierno *bakufu* y la entrada de la era Meiji supuso un cambio en esta situación. Inmediatamente después de su establecimiento, el nuevo gobierno declaró que el cristianismo era una religión herética e inició un proceso de persecución que fue especialmente cruento en el pueblecito de Urakami (浦上), en las cercanías de Nagasaki. Los lugareños de Urakami habían mantenido en secreto su fe cristiana durante doscientos cincuenta años, hasta la llegada de un misionero católico francés, el padre Bernard Petitjean (1829-1884), cuando revelaron sus creencias.<sup>87</sup>

Ante este súbito florecimiento cristiano el gobierno Meiji instó a las autoridades de Nagasaki a actuar de forma contundente. En un primer momento el gobierno intentó convertir a los cristianos de Urakami adoctrinándolos en la religión nacional, pero debido al fracaso de esta política, en mayo de 1868 las autoridades locales tomaron medidas drásticas. Según se estableció entonces, todos los habitantes debían renunciar a su fe destruyendo en público libros e imágenes cristianas, algo a lo que se negaron muchos fieles. Este acto de rebeldía fue penado con severidad por las autoridades, que

---

<sup>87</sup> Un relieve al lado de la iglesia cristiana erigida durante la era Meiji en la zona de Nagasaki donde vivieron los mercaderes y diplomáticos occidentales entonces llegados desde Occidente recuerda de forma dramatizada el reencuentro de los criptocristianos con un pastor de su religión. Se trata de una escena donde aparecen unos lugareños dentro de dicha iglesia arrodillados junto al padre Petitjean ante la imagen de la Virgen con el niño Jesús en brazos. Estos devotos cristianos, atraídos por la noticia de que su antigua y perseguida fe había sido reintroducida en Japón, se habrían acercado a la iglesia construida para los feligreses occidentales. El museo anexo a la citada iglesia expone algunos ejemplos de cómo estos creyentes habían ocultado su fe durante siglos. Por ejemplo, algunos habían optado por esconder pequeñas estatuas de Cristo o de la Virgen María dentro de efigies budista. Así, lo que, en apariencia, era una veneración a las deidades budistas resultaba ser, para ellos, un ritual cristiano.

condenaron a muerte por decapitación a los líderes de ese movimiento y al exilio en remotas áreas del país al resto de miembros de la comunidad. Estas medidas provocaron la indignación de los países occidentales, de forma que los cónsules en Nagasaki de Holanda, Portugal, Dinamarca, Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia elevaron protestas al gobierno japonés. Ante la reacción que se había producido, las autoridades niponas decidieron no ejecutar a nadie, pero sí que pusieron en práctica las deportaciones. De este modo, tres mil ciento nueve personas fueron expulsadas del pueblo y reubicadas en veintiún puntos de la geografía japonesa, donde se les intentó “reeducar” en la doctrina Shinto.<sup>88</sup>

Más allá de las consideraciones morales que dicho acto de intolerancia pueda sugerirnos, este incidente pone de manifiesto que en estos primeros años los gobernantes nipones, preocupados por unificar el país y sofocar todo conato de subversión, pecaron de inexperiencia y mostraron su poco *savoir faire* en el ámbito de las relaciones internacionales. De hecho, esta persecución coincidió con la misión diplomática de mayor calado del periodo Meiji, encabezada por Iwakura Tomomi (岩倉具視 1825-1883), uno de los hombres fuertes del gobierno. Se trató de una embajada que visitó varias naciones europeas y Estados Unidos con el objetivo de renegociar los tratados comerciales y hacer acopio de la máxima información posible con el fin de aplicarla al desarrollo del Japón Meiji. Estos diplomáticos nipones no sólo toparon con la negativa de las potencias occidentales a renegociar los tratados, sino que durante el viaje recibieron las quejas de las distintas potencias europeas por la política religiosa del gobierno japonés, reclamando la libertad de credo en Japón.

Ni qué decir tiene que cuando los gobiernos extranjeros apelaban al concepto de “libertad de credo” ocultaban bajo el aparente universalismo de

---

<sup>88</sup> Ōhata Kiyoshi y Ikado Fujio, “Christianity”. En Kishimoto Hideo (ed.), *Japanese Religion in the Meiji Era*. Translated and adapted by John F. Howes. Tōkyō, Ōbunsha, 1956, pp. 187-188.



su petición un propósito muy particular: su única preocupación era el reconocimiento del cristianismo. Además, estas exigencias se convirtieron en un pretexto para no renegociar los ventajosos tratados comerciales firmados con Japón, dando un rotundo no por respuesta a los enviados nipones. Más allá de las motivaciones e intereses que se escondían tras estas protestas, parece que el periplo del grupo liderado por Iwakura convenció a sus integrantes de la necesidad de reconocer la libertad religiosa. Este cambio de mentalidad no sólo se debió al efecto de las presiones recibidas, además de esto, las circunstancias sociopolíticas de algunos de las naciones occidentales que conocieron de primera mano, particularmente la libertad de opinión y la separación entre iglesia y estado, influyeron sobre estos políticos. De hecho, poco después del regreso de Iwakura, en 1873, se reconocía la libertad religiosa en Japón.

Asimismo, la aceptación de la libertad de credo en Japón estuvo precedida por las manifestaciones de algunos de los intelectuales más destacados de aquel periodo en favor de este derecho. Este fue el caso, por ejemplo, de influyentes pensadores como Mori Arinori, entonces embajador de Japón en Estados Unidos, o de Fukuzawa Yukichi.<sup>89</sup> En 1872, en un escrito en inglés titulado “Libertad religiosa en Japón” dirigido al primer ministro del gobierno japonés, Mori expresó sus opiniones sobre la materia. El texto era una especie de carta abierta en donde el joven diplomático protestaba contra la política gubernamental de la “gran enseñanza”. Mori apelaba a la libertad de conciencia criticando que se impusiera una única religión a toda la población. Según indica allí:

En todas las naciones avanzadas de la Tierra la libertad de conciencia, particularmente de la creencia religiosa, es altamente considerada, no sólo en tanto que un derecho inherente al hombre, sino como el elemento más

---

<sup>89</sup> Fukuzawa, en su obra *Las circunstancias en Occidente* (西洋の事情 *Seiyō no jijō*), establecía los seis puntos o condiciones necesarias en que debía fundamentarse un buen gobierno, siendo el segundo de ellos la libertad religiosa: “el gobierno no puede interferir en las creencias que la gente profesa”. FYZS, vol. I, p. 290.

fundamental para hacer avanzar los intereses humanos.<sup>90</sup>

A los que temían el reconocimiento de la libertad de credo porque esto supondría la reintroducción del cristianismo en Japón, Mori respondía que la llegada del cristianismo sería una bendición, dado que las naciones más civilizadas tienen el cristianismo como su religión:

La sociedad que recibe la adición de un nuevo conocimiento y un nuevo poder de la naturaleza de la moral y la fe cristianas necesariamente mejorará su condición, pasando a ser más sabia y fuerte.<sup>91</sup>

Estas opiniones de intelectuales japoneses como Mori, unidas a las presiones ejercidas por las potencias occidentales, se tradujeron en el reconocimiento de la libertad religiosa en 1873. Tras este reconocimiento se diseminaron por todo el país misioneros cristianos llegados desde diversos puntos de Europa y Estados Unidos. La buena estrella de la religión cristiana en Japón alcanzaría su apogeo durante los primeros años de la década de los ochenta, cuando fue de la mano de los movimientos más prooccidentales que veían en este credo una manera más de imbuirse de la ciencia y el pensamiento llegados desde tierras occidentales. Sin embargo esta época de bonanza no duraría mucho. En aquellos años convulsos, de políticas cambiantes, consecuencia del esfuerzo japonés por buscar su propia vía hacia la modernidad, en muchas ocasiones al apogeo seguía la decadencia sin periodo de transición alguno. En el caso del cristianismo su corta etapa de prosperidad empezaría a oscurecerse a finales de la década de los ochenta, cuando se convirtió en el blanco de una reacción conservadora y nacionalista

---

<sup>90</sup> Mori Arinori, "Religious freedom in Japan. A Memorial and Draft of Charter". En *Obras completas de Mori Arinori. Vol. I* (森有礼全集. 第一巻 *Mori Arinori Zenshū. Dai ikkan*). Tōkyō, Senbundō shoten, 1972, p. 297. A juicio del profesor Swale, la decisión de publicar este texto en lengua inglesa cuando Mori hacía las veces de diplomático en Estados Unidos tenía dos efectos prácticos: en primer lugar, dar la imagen de Japón como un país avanzado y, en segundo lugar, despertar las simpatías de los estadounidenses hacia el gobierno nipón y su propósito de modernizar el país. Cfr. Alistair Swale, *The Political Thought of Mori Arinori. A Study in Meiji Conservatism*. Richmond, Japan Library, 2000, p. 55.

<sup>91</sup> A. Mori, *op. cit.*, p. 294.

en la que algunos líderes budistas jugaron un papel destacado.

## **5. El final de la persecución del budismo**

Podríamos decir que el año 1875 marca definitivamente el fin de la animadversión institucional hacia el budismo. Hasta entonces las organizaciones budistas habían intentado frenar los embates del gobierno con escaso éxito. La escuela de la Verdadera Tierra Pura, la más influyente de las corrientes budistas, se mostró especialmente activa en esta tarea, tratando de persuadir a los miembros del gobierno con los que mantenía mejor relación. Aún así, parece que el progresivo abandono de la persecución budista por parte del gobierno no fue producto de las presiones directas de las organizaciones budistas. Este cambio de actitud se explicaría por otros factores: en primer lugar, el fuerte arraigo que mantenía el budismo entre la población hacía difícil que el Shinto lo sustituyera por completo, prueba de ello fueron las revueltas y el malestar generado entre la población en las zonas en donde la persecución fue más acusada;<sup>92</sup> a esto debemos sumar las presiones de los países occidentales para que se tolerara el cristianismo y la demanda de libertad religiosa de algunos de los intelectuales nipones más destacados;<sup>93</sup> y, por último, las luchas internas entre los ideólogos del Shinto nacionalista. Estas circunstancias explicarían por qué ese año se clausuró la Capilla para la Gran Enseñanza, se reconoció la libertad religiosa y, finalmente, dos años después, se cerró el Ministerio de Educación Religiosa.

Las tareas que ejercía el mencionado ministerio pasaron a depender de la Oficina de Santuarios y Templos del Ministerio del Interior que a partir de

---

<sup>92</sup> Durante el periodo Meiji se produjeron diversas revueltas campesinas vinculadas a la persecución del budismo. La mayoría de estos disturbios no sólo ponían de manifiesto el descontento por el trato que recibió esta religión, sino que también mostraban el malestar de la población derivado de problemas de carácter económico. Cfr. Y. Kashiwahara, *op. cit.*, pp. 26-33.

<sup>93</sup> Por ejemplo, así lo hizo Fukuzawa Yukichi en su obra *Condiciones en las tierras de Occidente* (*Seiyō jijō* 西洋事情 1866-1870).

aquel momento supervisaría el budismo y el Shinto como dos entidades diferenciadas. Desde entonces el gobierno puso en práctica una política ambigua respecto a la religión, puesto que, por una parte, garantizaba la libertad de creencia y se presentaba como un estado aconfesional, al tiempo que mantenía la situación de privilegio del Shinto con la pretensión de que éste no era una religión. Los dirigentes del país establecieron que el Shinto debía cumplir un papel meramente ritual, es decir, los monjes de esta religión no podrían dedicarse al adoctrinamiento moral ni a realizar ceremonias privadas, como en el caso de los funerales, sino sólo a celebrar cultos vinculados con el emperador o con la ancestral tradición nipona. Parece, por lo tanto, que, camuflada en ambigüedades, se mantuvo la unión entre gobierno y ritual.<sup>94</sup>

El cambio de política del gobierno Meiji respecto del budismo cada vez se hizo más marcado. De esta manera, siguiendo un movimiento pendular, a partir de la segunda década de dicha era tuvo lugar un proceso revisionista sin precedentes. El gobierno, con la estrecha colaboración de las organizaciones budistas, se dedicó a borrar todo recuerdo de aquella persecución, zanjó la cuestión achacando aquellos incidentes a algunos exaltados e intentó enmendar sus errores otorgando de forma póstuma numerosos títulos honoríficos a monjes budistas que a lo largo de la historia habían demostrado una actitud leal hacia la nación. Hasta tal punto cobró impulso dicho movimiento revisionista que el emperador Meiji acabó por convertirse en el gobernante que ha concedido más títulos de esta naturaleza a monjes budistas en la historia de Japón.<sup>95</sup>

#### **IV. EL BUDISMO DURANTE EL PERIODO MEIJI: ALGUNAS CLAVES**

---

<sup>94</sup> Sheldon M. Garon, "State and Religion in Imperial Japan, 1912-1945". *Journal of Japanese Studies*, 12-2 (Summer), 1986, p. 279.

<sup>95</sup> Cfr. J. E. Ketelaar, *op. cit.*, p. 85.

Después de la presentación histórica es innecesario recalcar que durante el periodo Meiji el budismo nipón hizo frente a un conjunto de retos sin precedentes. Si a las difíciles relaciones con el gobierno, que fueron mejorando con el paso del tiempo, sumamos las transformaciones sociales y culturales que se produjeron durante aquellos años, no es difícil imaginar que el pensamiento budista de este periodo estuvo marcado por tales circunstancias. En general, podríamos decir que esta religión fue a remolque de los cambios que se produjeron en aquella época, ya fuera reaccionando y apelando a la tradición, intentando adaptarse a la ideología imperante, o asumiendo las categorías que en aquellos años habían llegado desde Occidente y dominaban las discusiones en torno al fenómeno religioso.

En aquellos años un grupo variopinto de budistas nipones intentaron reformar su religión para, de este modo, responder a las numerosas críticas que por entonces ésta recibió. Podríamos compendiar estas acusaciones en las siguientes: el budismo no era una religión autóctona, a diferencia del Shinto; era un credo irracional; carecía de aplicación práctica, de modo que no contribuía al desarrollo de la nación; y, por último, los monjes budistas no respetaban los preceptos que predicaban, comportándose de forma inmoral.<sup>96</sup> Los intelectuales budistas de aquella época intentaron dar respuesta a estas críticas recurriendo a un *pot-pourri* de ideas. Si hacemos caso de algunas de las apologías budistas que se publicaron en estos años resultaría que el budismo era a un tiempo la esencia de la cultura nipona, así como una religión moral sin parangón, perfectamente racional y compatible con la ciencia. En las siguientes líneas haremos una presentación esquemática de algunas de las características principales del pensamiento budista que se forjó durante las primeras décadas del periodo Meiji.

---

<sup>96</sup> Cfr. Ikeda Eishun 池田英俊, *El budismo Meiji: sus acciones y pensamiento* (明治の仏教: その行動と思想 *Meiji no bukkō: sono kōdō to shisō*). Tōkyō, Hyōron sha, 1976, pp. 25-26.

## 1. Nacionalismo budista

Si por algo se caracterizó el budismo nipón durante el periodo Meiji fue por su nacionalismo entusiasta, su énfasis en los valores confucianos, tales como la lealtad a las autoridades, su veneración a la figura del emperador y su feroz anticristianismo. Además, el sentimiento de crisis que se extendió entre el monacato budista durante aquellos años favoreció el fortalecimiento de las relaciones entre las distintas escuelas budistas. En una fecha tan temprana como 1868, justo cuando arreciaba el movimiento antibudista, se produjo la primera reunión interseccaria en Kioto. Este encuentro, en donde participaron algunos de los monjes más influyentes del momento, constituyó el embrión de una asociación conocida como la “Alianza de las Escuelas Budistas para la Defensa de la Moralidad (諸宗道德会盟 *shoshū dōtoku kaimei*)”, cuyos miembros pretendían establecer lazos entre las diferentes corrientes budistas con el fin de hacer un frente común que les permitiera superar los retos que aquella época crítica planteaba.<sup>97</sup> Las conclusiones a que se llegó en dicha reunión reflejan el carácter marcadamente conservador del clero budista y anticipan la política oficial que seguirían estas escuelas durante el periodo Meiji. En el manifiesto redactado tras este primer encuentro se afirmaba la compatibilidad del budismo con las tradiciones Shinto y confucianas, se expresaba el deseo de los asistentes de reformar el clero y, especialmente, se proponía unir fuerzas para rechazar el cristianismo.<sup>98</sup> Budismo igual a protección de la nación y expulsión de la herejía cristiana, ésta sería la fórmula repetida incesantemente durante los siguientes años.

Una vez acabado el periodo de persecución del budismo, y coincidiendo con el auge de la ideología nacionalista a partir de la segunda

---

<sup>97</sup> Cfr. Sakurai Masashi 櫻井匡, *Investigación sobre la historia de la religión Meiji* (明治宗教史研究 *Meiji shūkyō shi kenkyū*). Tōkyō, Shunjūsha, 1971, pp. 97-100.

<sup>98</sup> Cfr. Y. Kashiwahara, *op. cit.*, pp. 20-22.

década de la era Meiji, la corriente de pensamiento chauvinista cobró mayor fuerza en el seno del budismo. Tras un periodo en que había sido perseguido bajo la excusa de ser un elemento extraño a la cultura nipona, el budismo intentó encontrar su lugar en la nueva sociedad japonesa sumándose a esta ideología floreciente. En ocasiones, incluso, intentó reproducir el esquema de la “unión entre gobierno y ritual” proclamado por los ideólogos del Shinto nacionalista, pero ahora con el budismo ocupando el lugar del Shinto.

Los bonzos que pretendían restablecer la unidad de la ley imperial y la enseñanza budista tomaban como modelo la relación establecida entre el gobierno y la religión budista durante la época Nara, cuando el budismo había sido entendido como un medio “protector de la nación (鎮護国家 *chingo kokka*)”.<sup>99</sup> Como respuesta a la persecución sufrida entonces el budismo Meiji se presentaba como la encarnación de los valores imperiales, como la fuente central de la cultura nipona. Según defendían aquellos apologetas, esta religión permitiría asumir la modernización material occidental y, al mismo tiempo, mantener la esencia espiritual japonesa. Así, al amparo del nacionalismo institucionalizado y el anticristianismo, se crearía décadas más tarde (1889) la “Gran Alianza para Reverenciar al Emperador y Servir al Buda (尊皇奉仏大同団 *sonnō hōbutsu daidōdan*)”, asociación de carácter nacionalista a la cual se adhirieron con entusiasmo todas las sectas budistas y que fue fundada por algunos de los bonzos más respetados de la época, como el anteriormente citado Shimaji Mokurai, Inoue Enryō (井上円了 1858-1919) u Ōuchi Seiran (大内青巒 1845-1918). Entre las principales directrices de esta agrupación encontramos la perpetuación del sistema

---

<sup>99</sup> Durante la época Nara el budismo estuvo estrechamente vinculado con los rituales para proteger al país de plagas, enfermedades y desastres naturales. Este fue uno de los motivos por los que dicha religión fue patrocinada por el gobierno, que impulsó la construcción de “templos protectores (国分寺 *Kokubunji*)” por todo el país. El ritual más importante que en ellos se celebraba era la recitación de tres sutras a los que se atribuían poderes sobrenaturales. Se trataba del *Sutra del Loto* (法華經 *Hokkekyō*), el *Sutra del rey benevolente* (仁王經 *Ninnōkyō*) y el *Sutra del aura dorada* (金光明經 *Konkōmyōkyō*). Cfr. Hayami Tasuku 速水 侑, *Historia del budismo japonés durante la edad antigua* (日本仏教史。古代 *Nihon bukkyō-shi. Kodai*). Tōkyō, Yoshikawakō bunkan, 1986, pp. 105-112.

imperial, la protección de los *kami* autóctonos y la defensa del propio budismo.

Aquel también fue un periodo en que proliferaron los movimientos laicos budistas.<sup>100</sup> Estos grupos de laicos que en muchos casos tenían un carácter transversal, es decir, no sectario, pues no estaban vinculados a ninguna escuela budista en concreto, aspiraban a propagar el mensaje budista entre la población, incluyendo entre sus feligreses a personas de ambos sexos y cualquier condición social. Además de predicar mensajes sencillos, como el respeto a los diez preceptos,<sup>101</sup> estas asociaciones tenían una dimensión política, pues proclamaban que el budismo era un elemento indispensable para proteger la patria y difundían un mensaje nacionalista.<sup>102</sup>

Asimismo, ante las críticas que había recibido acusándolo de ser un credo inútil que lastraba el desarrollo de la sociedad, el budismo intentó mostrar que podía contribuir a la modernización del país. Razón por la que los budistas nipones fundaron instituciones de caridad a imagen de aquellas creadas por el cristianismo y colaboraron activamente con las autoridades ofreciendo préstamos al gobierno y participando activamente en la colonización de la isla de Hokkaidō.<sup>103</sup> Décadas más tarde, a partir de la

---

<sup>100</sup> Cfr. J. E. Ketelaar, *op. cit.*, p. 185.

<sup>101</sup> Se trata de los diez preceptos esenciales de la regla monástica budista: no matar a ser vivo alguno (不殺生 *fusesshō*), no robar (不偷盜 *fuchūtō*), no cometer adulterio (不邪淫 *fujain*), no mentir (*fumōgo* 不妄語), no deformar la realidad (不綺語 *fukigo*), no hablar mal de la gente (不惡口 *fuakku*), no enfrentarse a la gente entre sí (不兩舌 *furyōzetsu*), no dejarse llevar por el deseo (不貪欲 *futonyoku*), no encolerizarse (不瞋恚 *fushini*) y no seguir las enseñanzas heterodoxas (不邪見 *fujaken*).

<sup>102</sup> Según el profesor Ikeda, el periodo de mayor actividad de estos movimientos iría del 1876 al 1891, lapso de tiempo durante el que se ha documentado la existencia de unas 385 asociaciones de laicos. Cfr. Ikeda Eishun, "Teaching Assemblies and Lay Societies in the Formation of Modern Sectarian Buddhism". *Japanese Journal of Religious Studies*, no. 25 / 1-2, 1998, pp. 33-35. Los movimientos laicos continuaron activos a lo largo de las décadas siguientes y, ya tras el periodo Meiji, dieron lugar a escisiones que se transformaron en poderosas organizaciones religiosas, a menudo calificadas como "nuevas religiones". Éste fue el caso de Sōka Gakkai (創価学会) o de Risshō Kōsei-kai (立正佼成会), la primera de las cuales destaca en la actualidad por su influencia política en Japón y por su actividad proselitista en el extranjero.

<sup>103</sup> En 1871, durante el periodo en que el budismo aún sufría los embates del movimiento restauracionista, la escuela Shin colaboró con el gobierno japonés en la colonización de esta



guerra sino-japonesa (1894-1895),<sup>104</sup> cuando el incipiente discurso colonial japonés tomó cuerpo y se tradujo en una política activa de conquista, el budismo también participó en este proceso de forma entusiasta. En aquellos años el gobierno nipón, remedando la ideología colonial occidental, empezó a expandir su influencia por los países vecinos bajo la coartada de un panasianismo que supuestamente tendría como objetivo liberar a los “hermanos asiáticos” de las codiciosas potencias occidentales y conducirlos hacia el estado de civilización. En estas circunstancias, los bonzos japoneses se apresuraron a destacar tanto el carácter nipón como asiático del budismo y sus virtudes en tanto que avanzadilla de la política imperial del gobierno.

## 2. La herejía cristiana

El cristianismo benefició al budismo de forma indirecta e inesperada, primero porque, debido a las presiones recibidas por las naciones occidentales, obligó a que el gobierno nipón reconociera la libertad de credo y, en segundo lugar, porque gradualmente la religión de Śākya pasó a ser vista por las autoridades como un antídoto que evitaría la excesiva propagación del cristianismo. Muchos intelectuales y dirigentes japoneses, particularmente a partir de la segunda década de la era Meiji, juzgaron esta religión como una nefasta influencia extranjera que chocaba con los intereses particulares de la nación japonesa.

---

isla. El Higashi Honganji envió a unos cien monjes y destinó dinero para la construcción de carreteras. Cfr. Y. Kashiwahara, *op. cit.*, p. 20; Brian Victoria, *Zen at War*. New York and London, Weatherhill, 1997, p. 17.

<sup>104</sup> Durante este conflicto bélico los budistas enviaron monjes con el ejército japonés para officiar funerales, así como para asistir a los enfermos. Igualmente desarrollaron programas de ayuda para los veteranos de guerra y las familias de los muertos. Posteriormente, las escuelas budistas acompañaron la expansión imperialista japonesa enviando misiones a todos los territorios que pasaron a estar bajo dominio nipón: Corea, Taiwán, China y otros países del Asia Oriental recibirían misiones de las diversas escuelas budistas. Brian Victoria ofrece numerosos datos y, entre otros, estudia el caso del monje Zen Yamamoto Genpō (山本玄峰 1865-1961) quien fue misionero en China entre 1935 y 1945. Cfr. B. Victoria, *Zen War Stories*. New York, RoutledgeCurzon, 2004, pp. 92-105; Y. Kashiwahara, *op. cit.*, pp. 63-67.

En un principio, los monjes budistas reeditaron la antigua literatura budista anticristiana escrita durante los ss. XVI y XVII, así como textos chinos que rebatían el cristianismo. Pronto, no obstante, a este movimiento inicial le seguirían otros de mayor calado: las instituciones budistas más poderosas a finales del s. XIX, particularmente los dos monasterios principales de la escuela de la Verdadera Tierra Pura, incluyeron, a partir de 1868, los estudios cristianos como asignatura obligatoria para sus monjes. Replicaban así una estrategia utilizada desde hacía siglos por los misioneros cristianos: el aprendizaje de las religiones locales como primer paso para refutarlas.<sup>105</sup> Además, estas instituciones budistas pronto enviaron a sus alumnos más aventajados a estudiar en países occidentales,<sup>106</sup> ocasión que les permitió descubrir la existencia de una rica tradición de pensamiento que desafiaba la cosmovisión cristiana, desde el pensamiento positivista, pasando por las teorías evolucionistas o las teorías científicas decimonónicas. Estas corrientes mostrarían a los budistas nipones que el cristianismo era una religión en apuros en su propia tierra e incluso que el budismo en ocasiones era esgrimido por los críticos del cristianismo.<sup>107</sup>

Después de casi dos siglos de relativo aislamiento de Occidente y una total ausencia de contactos con la religión cristiana, los nipones se habían formado una imagen difusa y tópica del cristianismo. A esto debemos añadir que los propios occidentales, particularmente los misioneros llegados a Japón

---

<sup>105</sup> Cfr. N. Thelle, *op. cit.*, p. 27 y ss.

<sup>106</sup> La política de enviar estudiantes a formarse en el extranjero fue impulsada por el gobierno del periodo *bakumatsu* justo tras la llegada de la embajada del comodoro Perry. En el periodo Meiji se reforzó esta política con el objetivo de crear una élite que atesorara los conocimientos necesarios para conducir el país hacia la modernización y de este modo dejar de depender de los especialistas extranjeros. Cfr. H. Jones, *op. cit.*, pp. 21-24.

<sup>107</sup> Por poner un ejemplo, en Francia autores como Jules Michelet (1798-1874) y Sylvain Lévi (1863-1935) creyeron encontrar en el budismo los valores proclamados por la Revolución Francesa: igualitarismo, universalismo y laicismo. Además, su supuesta condición de religión atea propició que el budismo jugara un papel fortuito en el debate de finales de siglo que se produjo en Francia alrededor de la sustitución en la enseñanza pública de una moral cristiana por una laica. Frente a los apologetas cristianos que negaban la posibilidad de que hubieran verdaderas enseñanzas morales fuera de la religión, algunos defensores del laicismo invocaban el ejemplo del budismo, una moral elevada, decían, sin ninguna fe en la existencia de Dios. Cfr. Frédéric Lenoir, *El budismo en Occidente*. Trad. de V. Villacampa. Barcelona, Seix Barral, 2000, pp. 83-97.

durante la segunda mitad del s. XIX, también contribuyeron a sembrar la confusión, pues establecieron un estrecho vínculo entre su religión y la flamante civilización Occidental. La historia de las entonces admiradas naciones europeas, sus instituciones legales y políticas o sus avances científicos y técnicos, todo era presentado como íntimamente ligado al credo cristiano. En suma, cristianismo, Occidente, progreso y ciencia parecían sinónimos para muchos japoneses durante los inicios del periodo Meiji. Es por esto que los primeros monjes nipones que viajaron a Occidente observaron esperanzados que allí existían corrientes de pensamiento críticas con el cristianismo.

El monje Shimaji Mokurai fue uno de los primeros en introducir algunas de estas ideas tras su estancia en Europa entre 1872 y 1873. Shimaji y los primeros budistas nipones que llegaron a Occidente descubrieron con agrado que, en ocasiones, los cristianos no eran profetas en su tierra, pues existía una élite intelectual que no comulgaba con las creencias de aquella religión. De este modo, Shimaji, aún de viaje por Europa, presentaba a sus compatriotas la cultura occidental desde un punto de vista casi antagónico al de los misioneros cristianos:

El progreso de la civilización en tierras europeas no se ha fundado en la religión sino en las disciplinas académicas. Hasta un niño de tres años sabe que no ha tenido su origen en el cristianismo sino en la civilización greco-romana.<sup>108</sup>

En un texto anterior, la *Petición para la creación del Ministerio de la doctrina* (教部省開設請願書 *Kyōbushō kaisetsu seigansho*), escrito cuando Shimaji aún no había emprendido su viaje a Europa y presentado a las autoridades en 1871, Shimaji apremiaba al gobierno a que liberara el budismo del control de los funcionarios adictos a la ideología oficial Shinto. Ocasión

---

<sup>108</sup> M. Shimaji, “Memorial crítico de los tres artículos (三条教則批判建白書 *Sanjōkyō soku hihan kenpakusho*)” (1872). En SMZS, vol. I., p. 25. Este artículo fue escrito por Shimaji mientras estaba de viaje en París y enviado desde allí en diciembre de 1872.

que también aprovechaba para lanzar numerosas críticas al cristianismo, descrito en ese texto como: “una secta herética (妖教 *yōkyō*) que se está introduciendo entre la población y que se propaga con enorme rapidez, (...) no hay nada más pernicioso para nuestra nación, se trata del problema más acuciante”.<sup>109</sup> Shimaji daba la voz de alarma, pues, según su diagnóstico, el creciente impulso de la religión cristiana sería mucho menor si los japoneses creyeran en sus “religiones autóctonas”, *i. e.*, el Shinto, el confucianismo y el budismo. Shimaji afirmaba que estos tres credos debían unirse frente a la amenaza cristiana:

Tras la llegada del cristianismo las tres religiones [Shinto, confucianismo y budismo], de forma armónica y fiel, sin observarse con recelo como ocurrió antaño, deben, por encima de todo, odiar (疾ム *nikumu*) y sentir preocupación por lo mismo.<sup>110</sup>

Quizá no sea necesario señalar que en este pasaje “lo mismo” es el cristianismo y que “odiar” no es precisamente un tipo de sentimiento ensalzado por la moral budista. Esta militancia anticristiana dentro de las filas budistas, de la que Shimaji fue uno de los adalides, se prolongaría durante unas dos décadas y, como ya hemos explicado, tuvo como principal propósito intentar abandonar el lado de los perseguidos y sumarse al de los perseguidores a costa de otra víctima, el cristianismo.

Sin embargo, la supuesta mejora del *status* del budismo no sólo se logró a costa de demonizar el cristianismo, sino que también supuso que la propia religión budista adoptara un rol sumiso, instrumental, dado que se ponía al servicio de la nación para luchar contra la “nefasta influencia

---

<sup>109</sup> SMZS, vol. I, p. 6.

<sup>110</sup> SMZS, vol. I, p. 8. La presencia de la idea de que las tres religiones debían luchar conjuntamente contra la amenaza cristiana aparece en reiteradas ocasiones en la literatura budista de principios del periodo Meiji, en lo que, a todas luces, era una estrategia defensiva del budismo. Cfr. Y. Kashiwahara, *op. cit.*, p. 23.

foránea”.<sup>111</sup> Los pasajes de Shimaji que hemos citado son sólo una pequeña muestra de la literatura anticristiana que produjeron los bonzos japoneses durante el periodo Meiji. Más adelante, cuando hablemos de Inoue Enryō, veremos qué argumentos utilizaba este autor para atacar al cristianismo.

### 3. La secularización del budismo y los monjes puritanos

Algunos de los monjes más influyentes durante los años finales del periodo *bakufu* e inicios de la época Meiji, como Fukuda Gyōkai (福田行誠 1809-1888) o Shaku Unshō (釈雲照 1827-1909), se caracterizaron por su puritanismo y por mantener una actitud crítica hacia el budismo de su época. No se trataba, sin embargo, de una corriente nacida entonces, en el periodo Meiji, sino que su origen se remontaba a la era Edo.<sup>112</sup> Concretamente, hundía sus raíces en un movimiento reformista influido por la política puritana impulsada por el gobierno Tokugawa con el fin de que los monjes budistas se centraran en los estudios escolásticos y en la práctica de la regla monástica.<sup>113</sup> Durante el periodo Edo el líder más relevante de esta corriente fue el monje Jiun (似雲 1718-1804), quien no sólo insistió en la necesidad de respetar la regla monástica, sino que, basándose en antiguos manuales, intentó recuperar los estudios de la lengua sánscrita, olvidados en Japón desde hacía siglos.<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> En su *Petición para la creación del Ministerio de la doctrina* Shimaji parecía asumir sin ambages esa posición servil al afirmar que en la relación entre religión y estado éste último siempre debía ser preponderante. Al mismo tiempo, sin embargo, realizaba tímidas críticas a la posición que entonces ocupaba el Shinto, afirmando que las tres religiones debían gozar de igual trato. Cfr. SMZS, vol. I, p. 9. No obstante, tras su viaje a Europa Shimaji se mostró menos conciliador, dirigiendo todo tipo de críticas al Shinto y reclamando una posición privilegiada para el budismo.

<sup>112</sup> Cfr. Shayne Clarke, “Miscellaneous Musings on Mūlasarvāstivāda Monks. The Mūlasarvāstivāda Vinaya Revival in Tokugawa Japan”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2006, 33 / 1, p. 3.

<sup>113</sup> El profesor Tamamuro ofrece una detallada relación de las regulaciones gubernamentales establecidas respecto a cada escuela budista. Cfr. F. Tamamuro, *op. cit.*, pp. 2-26.

<sup>114</sup> Cfr. E. Ikeda, *Meiji no bukkō*, p. 24.

Una de las características distintivas de los citados monjes puritanos Meiji fue su insistencia en el retorno a los orígenes del budismo, concretamente deseaban volver a la etapa primigenia de esta religión, cuando la regla monástica habría sido estrictamente observada.<sup>115</sup> Pretendían llevar a cabo reformas para que los preceptos fueran respetados no sólo por los monjes, sino también por la población. Inspirados en las enseñanzas de reformistas como el anteriormente citado Jiun, los bonzos Fukuda y Shaku consideraban que los diez preceptos destinados a los seguidores laicos debían convertirse en un referente moral para el pueblo japonés. Como impulsores de este movimiento pretendían volver al límpido espíritu del buda Śākya, cuando éste inició su búsqueda espiritual.

Críticos con la situación del budismo, Fukuda y Unshō contemplaron la persecución del budismo como un justo castigo a la degeneración que había sufrido y como una oportunidad para reformarlo.<sup>116</sup> Curiosamente estos monjes asumieron la narrativa según la cual el budismo durante el periodo Edo habría sido una religión decadente, caracterizada por la corrupción de las costumbres de los bonzos budistas. Este discurso no sólo fue asumido por el monacato, sino que caló entre los académicos budistas. Con el paso del tiempo pasó a convertirse en una verdad indiscutible cuando la hicieron suya algunos de los historiadores del budismo más autorizados, como fue el caso

---

<sup>115</sup> Aquí utilizamos el condicional “habría” pues los estudiosos del budismo indio aún discuten si realmente hubo un tiempo en que los monjes respetaron los preceptos de forma escrupulosa. En las últimas décadas el profesor Gregory Schopen ha centrado sus estudios en la epigrafía budista, mostrando las contradicciones existentes entre los datos que arrojan los estudios epigráficos y buena parte de las teorías sobre el budismo indio asumidas tradicionalmente, basadas en la lectura e interpretación de textos sagrados y comentarios. En particular, Schopen estudia la relación entre la cultura material y las reglas monásticas recogidas en el canon, señalando, por ejemplo, el hecho paradójico de que, a pesar de que éste prohibía que los monjes tuvieran posesiones materiales, existen numerosas inscripciones que documentan donaciones hechas por monjes indios para erigir monumentos funerarios (sk. *stūpa*), adornarlos, construir estatuas. Además, los restos arqueológicos también evidencian que los monjes tenían posesiones materiales dentro del monasterio. Cfr. Gregory Schopen, “Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism”. En *Bones, Stones and Buddhist monks: collected papers on the archaeology, epigraphy and texts of monastic Buddhism in India*. Honolulu, University of Hawai’i Press, 1997, pp. 1-22.

<sup>116</sup> Orion Klautau, “Against the Ghosts of Recent Past. Meiji Scholarship and the Discourse on Edo-Period Buddhist Decadence”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2008, 35 / 2, pp. 276-277.

de Tsuji Zennosuke (辻善之助 1877-1955),<sup>117</sup> y posteriormente fue repetida por los académicos extranjeros. En realidad, hasta hace pocas décadas era habitual encontrar en las investigaciones del budismo de este periodo referencias a las numerosas detenciones de monjes por comportamiento inmoral que entonces se produjeron, hechos que parecían avalar las acusaciones de “relajamiento moral” formuladas en la era Meiji.<sup>118</sup> No obstante, recientemente han aparecido un número considerable de publicaciones que pretenden revisar la historiografía previa, y que, a grandes rasgos, siguen dos líneas argumentales: en primer lugar, ponen de manifiesto la existencia de una larga tradición de vulneración de los preceptos en el seno del budismo nipón, negando así la narrativa anterior según la cual la corrupción de la era Meiji habría tenido su origen en la era Edo; y, en segundo lugar, destacan que durante este último periodo fue precisamente cuando tuvieron mayor pujanza los movimientos puritanos y el control gubernamental fue más estricto, hecho que explicaría el porqué del apresamiento y condena de los monjes libertinos.

Debemos tener en cuenta que ya desde la época Heian se habían extendido las interpretaciones laxas de la regla monástica, si no la abierta vulneración de los preceptos.<sup>119</sup> Aunque hoy en día desconocemos la difusión

---

<sup>117</sup> Sobre el origen de esta visión sesgada del budismo nipón contemporáneo: O. Klautau, *op. cit.*, pp. 263-303.

<sup>118</sup> Se suele citar el caso de los setenta monjes que en el año 1796 fueron detenidos y expulsados de sus respectivas órdenes budistas por frecuentar los locales de diversión homosexual que se encontraban en el disoluto barrio de Yoshiwara (吉原). Cfr. J. E. Ketelaar, *op. cit.*, pp. 11-12; F. Matsutani y Y. Undō, *op. cit.*, p. 108. M. Collcutt manifiesta sus sospechas de que esa retórica de la degeneración fuera una coartada para iniciar la persecución, pero al mismo tiempo, ofrece documentos de esta época que hacen referencia a la conducta “relajada” de los monjes. Cfr. M. Collcutt, *op. cit.*, p. 146.

<sup>119</sup> Gracias a los edictos y a las condenas realizadas por las autoridades gubernamentales desde el periodo Nara sabemos de la existencia de monjes que violaban los preceptos, particularmente aquellos relacionados con el celibato y la alimentación, pero desconocemos hasta qué punto esas prácticas estaban extendidas. Si tenemos en cuenta que, en aquella época, la ordenación era una manera de evitar pagar impuestos, es razonable suponer que este privilegio animó a muchos legos a convertirse en monjes, y que, tras la ordenación, volvieron a su antiguo estilo de vida secular. A este problema hay que añadir cierta tendencia al monopolio del poder monástico existente desde antiguo: monjes que se casaban y legaban los templos a sus hijos, estableciendo así un sistema hereditario. Cfr. Richard M. Jaffe, *Neither Monk nor Layman. Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. Princeton, Princeton

de estas prácticas, numerosos documentos y testimonios derivados de la cultura material revelan que ya desde este periodo parte de los bonzos japoneses comía carne,<sup>120</sup> ingería alcohol, mantenía relaciones homosexuales, se amancebaba y, en muchas ocasiones, transmitía a sus hijos ilegítimos las enseñanzas budistas y la propiedad de los templos que, en algunos casos, se convirtieron con el paso de las generaciones en monopolios familiares. Al mismo tiempo, y como respuesta a esa laxitud de las costumbres, a lo largo de la historia del budismo nipón nacieron numerosos movimientos reformistas que reclamaban un riguroso respeto de los preceptos y que constituyen una prueba indirecta tanto de la existencia de monjes puritanos, como de bonzos que no respetaban la regla.<sup>121</sup> En el periodo Edo también encontramos monjes que seguían un estilo de vida disoluto, sin embargo, a diferencia de las épocas anteriores, la actitud de las autoridades hacia tales prácticas fue severa y los monjes que abogaban por una reforma puritana se multiplicaron. De hecho, podríamos decir que el periodo Edo no sería tanto una época de mayor corrupción, a la manera en que era presentado por la narrativa histórica nacida

---

University Press, 2001, pp. 10-14.

<sup>120</sup> La ingestión de carne, prohibida por los preceptos budistas, fue no obstante una práctica común entre los bonzos y tolerada por las autoridades durante siglos. Hoy en día existe la creencia de que en Japón el consumo de carne era muy raro hasta llegado el periodo Meiji, sin embargo, los restos arqueológicos muestran que los nativos comían carne desde antiguo. Fue en el periodo Edo cuando, por creencias religiosas relacionadas con el Shinto y el budismo, o por motivos económicos (la crianza del ganado ocupaba extensiones de tierra que podían dedicarse a la agricultura) las autoridades Tokugawa desaconsejaron el consumo de carne entre la población. Debido a esto, en dicho periodo se multiplicaron los debates sobre la conveniencia de comer carne y se extendieron los prejuicios al respecto. Cfr. Richard M. Jaffe, *op. cit.*, pp. 29-32. La actitud de los japoneses respecto al consumo de carne cambió radicalmente durante la era Meiji, cuando pasó a ser uno de los temas de discusión preferidos de los pensadores modernistas del periodo. La civilización, afirmaban entonces, también estaba vinculada con los hábitos alimenticios, siendo el consumo de carne una de las grandes diferencias que separaban a Japón de las potencias occidentales. De este modo, intelectuales como Fukuzawa Yukichi realizaron en sus escritos todo tipo de loas al consumo de este alimento, en un intento de convencer a sus conciudadanos de las bondades de la carne. Por ejemplo, Fukuzawa publicó “Sobre el consumo de carne (肉食之説 *Nikushoku no setsu* 1870)”, un artículo donde elogiaba dicho manjar, pues, según decía, los humanos somos omnívoros y renunciar a cualquier producto de nuestra variada dieta, en este caso la carne, nos debilita. Este último era el caso del pueblo japonés, que, según su opinión, padecería de malnutrición debido a esa malsana costumbre. Cfr. FYZS, vol. XX, pp. 38-41.

<sup>121</sup> Sobre la historia de los preceptos, su vulneración y los sucesivos movimientos reformistas que buscaban poner en práctica la regla monástica: Matsuo Kenji 松尾剛次, *Historia de la homosexualidad y la vulneración de los preceptos en el budismo* (破戒と男色の仏教史 *Hakai to nanshoku no bukkkyō shi*). Tōkyō, Heibon-sha shinsho, 2008.



en el periodo Meiji, sino que fue un periodo de mayor escrupulosidad en los hábitos de los monjes budistas, y quizá uno de los momentos en que más se extendió entre una parte de los bonzos la conciencia de la necesidad de respetar los preceptos. Por lo tanto, las numerosas regulaciones de este periodo deben ser interpretadas como un esfuerzo del estado encaminado a controlar las instituciones budistas y a garantizar que éstas se centraran en los estudios doctrinales y en el escrupuloso respeto de la regla monástica.<sup>122</sup>

Así pues, los monjes puritanos del periodo Meiji, como Shaku y Fukuda, heredaron esta actitud crítica ante las malas prácticas de una parte de sus congéneres e intentaron acometer una reforma con el objetivo de extender un escrupuloso respeto de la regla monástica. Sin embargo, pese a que en un principio vieron la llegada del gobierno Meiji y la persecución del budismo como una oportunidad para llevar a cabo sus objetivos, algunas de las medidas del nuevo gobierno en política religiosa dieron al traste con estos objetivos. Concretamente, el 25 de abril de 1872 se promulgaba una ley, conocida como “comer carne y tener esposa (肉食妻帯 *nikujiki saitai*)”, que descriminalizaba un conjunto de prácticas entre los monjes budistas hasta entonces consideradas como ilegales por los gobernantes. Podría decirse que este edicto suponía, de hecho, la “secularización” del monacato budista. A partir de entonces, los monjes podían casarse libremente, consumir carne, no afeitarse la cabeza o dejar de vestir los hábitos. Las nuevas leyes pueden interpretarse como un avance en el proceso de modernización de Japón, que se tradujo en el reconocimiento de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, en la abolición de los privilegios y obligaciones propios de cada clase social y en el establecimiento de un registro civil unificado (戸籍 *koseki*). De igual modo, podemos considerar tal política como un intento de deshacer el entramado de relaciones entre las instituciones budistas y el poder político forjado por el régimen anterior. Los dirigentes budistas, sin embargo,

---

<sup>122</sup> El *bakufu* velaba por que los monjes respetaran los preceptos, aplicando penas que, en casos de infracciones graves como la fornicación (如犯 *nyobon*), podían llegar hasta la exposición pública (晒し *sarashi*) o la decapitación (獄門 *gokumon*).

vieron estas medidas como parte de la política gubernamental antibudista, constituyendo este nuevo marco legal una de sus principales preocupaciones durante el periodo Meiji.<sup>123</sup> Con el tiempo, sin embargo, las posturas más puritanas chocaron con una realidad arrolladora: la paulatina secularización del monacato, la presencia cada vez mayor de costumbres llegadas de Occidente entre la población, y la difícil conciliación de la moral tradicional budista con estos cambios.<sup>124</sup>

#### **4. Budismo y pensamiento occidental**

Concluida esta somera presentación de la historia del budismo durante el periodo Meiji, ha llegado el momento de examinar la influencia del pensamiento occidental sobre el budismo japonés. O, mejor dicho, la manera en que los intelectuales budistas de este periodo hicieron suyas las categorías occidentales relacionadas con el pensamiento y la religión.

Algunos de los monjes que hemos citado hasta ahora, como Shimaji e Inoue, no sólo intervinieron en las disputas con el cristianismo o se sumaron a la ideología nacionalista imperante, sino que también participaron en los debates intelectuales que en aquellos años se generaron en torno al nuevo universo conceptual que el pensamiento occidental había introducido en Japón. En cierto modo, estos pensadores recogieron las aspiraciones reformistas de los anteriormente citados Shaku o Fukuda, denunciando el estado en que se encontraba su religión y apelando a una supuesta “esencia” a la que debía retornarse. A diferencia de éstos últimos, Shimaji, Inoue y demás monjes modernistas reinterpretaron su credo subsumiéndolo en un nuevo entramado conceptual llegado desde Occidente.

---

<sup>123</sup> Shaku Unshō fue uno de los pocos monjes que se opusieron frontalmente a las nuevas medidas, actitud que le valió el enfrentamiento con las autoridades de su propia escuela, que lo consideraron como una amenaza para el futuro de la institución, pues ponía en peligro las buenas relaciones que ésta mantenía con el gobierno. Cfr. R. Jaffe, *op. cit.*, p. 141.

<sup>124</sup> Cfr. E. Ikeda, *op. cit.*, pp. 187-189.

Estos intelectuales, influidos por las críticas que en los países occidentales se habían dirigido a las religiones institucionalizadas desde posturas sociológicas, psicológicas, empiristas y racionalistas, hicieron frente al reto de articular un discurso que pudiera dar respuesta a tales desafíos. Debían sortear las críticas de pensadores nipones modernistas y cristianos que acusaban al budismo de ser una religión bárbara, una rémora del pasado, caracterizada por un pesimismo y una relativización del presente que en nada ayudaban al necesario desarrollo de la sociedad nipona. Según proclamó la *intelligentsia* budista, su religión no se oponía a la razón. Más aún, ésta, una vez purificada de los elementos rituales y supersticiosos, se convertiría en una religión absolutamente racional y empírica en completo acuerdo con las teorías de la ciencia moderna.<sup>125</sup> De hecho, algunos autores budistas llegaron a defender que las teorías ontológicas de esta religión anticipaban buena parte de los descubrimientos de la ciencia moderna.

Estas afirmaciones suponen un cambio radical en la mentalidad de los budistas japoneses, que en pocas décadas habían pasado de defender a la desesperada la tradicional cosmología budista a erigirse en fieles aliados de las teorías científicas. Los representantes de esta corriente teórica pertenecían a una generación de monjes que, gracias a las reformas emprendidas por algunas instituciones budistas, habían tenido la oportunidad de viajar a Occidente, o de estudiar en escuelas en que los novicios recibían una formación moderna.

En las siguientes páginas dejaremos a un lado las discusiones en torno al nacionalismo budista, su furioso anticristianismo o los problemas relacionados con la secularización del clero, para ocuparnos exclusivamente de las transformaciones que se produjeron en la lengua y en la tradición de

---

<sup>125</sup> Cfr. Robert Sharf, *The Zen of Japanese Nationalism*. En Lopez Jr., D. S. (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*. Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 110.

pensamiento niponas tras la entrada del pensamiento occidental en Japón, así como su impacto en las nuevas generaciones de monjes modernistas que interpretaron las doctrinas tradicionales mediante estas nuevas categorías conceptuales.

## **B. TRADUCCIÓN, RELIGIÓN, FILOSOFÍA Y BUDISMO**



## Introducción

A partir de este punto la tesis se centrará en el estudio de la influencia que ejerció el pensamiento occidental sobre la mencionada generación de bonzos modernistas. Una posible forma de aproximarnos a estos pensadores sería exponiendo sus biografías e ideas centrales, pero tal método daría lugar a varios problemas: no sólo la presente tesis doctoral adquiriría dimensiones excesivas, sino que, además, estaríamos condenados a repetir ideas similares. Por lo general, durante este periodo los teóricos budistas, abrumados por los vertiginosos cambios y la masiva entrada de nuevos conocimientos, destacaron más por seguir corrientes existentes que por crearlas. Ninguno de estos monjes, quizá con la excepción de Inoue Enryō, fue un actor principal en el panorama intelectual del periodo Meiji y en muchos casos sus ideas reflejan las de otros pensadores coetáneos, transformadas y aplicadas al budismo. Se trata, por decirlo así, de actores secundarios que estuvieron a la sombra de las grandes figuras del pensamiento Meiji. Si éstas últimas traducían, reinterpretaban y discutían sobre el pensamiento llegado de Occidente y su aplicación al caso nipón, los bonzos hacían una especie de reciclaje de segundo orden, tomando esas ideas y aplicándolas al budismo.

Podríamos afirmar, por lo tanto, que esta generación de monjes participó, de forma directa o indirecta, en un hito en la historia intelectual nipona: el complejo proceso de asimilación de un sistema metafísico ajeno. Una tarea colosal jalonada de discusiones sobre la adecuación de la lengua y la escritura nipona para llevar a cabo tal empresa, o de debates sobre las posibles traducciones de conceptos clave como “civilización”, “libertad”, “religión” y “filosofía”, así como sobre su significado. Se trataba de una tarea doble: no sólo era necesario entender a qué referían esos términos en las naciones occidentales, sino también si éstos eran aplicables a fenómenos o instituciones que existían en Japón desde antiguo.

En las páginas que siguen nos desviaremos ligeramente de la línea

argumental seguida hasta ahora. La primera sección tendrá como propósito principal explicar cómo se produjo esa importación de conceptos occidentales, esto es, no sólo las técnicas de traducción empleadas, sino los debates en torno a la propia lengua nipona, e incluso la naturaleza misma de este proceso que quizá de forma apresurada hemos calificado aquí como “traducción”. En la segunda sección nos centraremos en dos nuevos conceptos que empezaron a utilizarse en la lengua nipona durante aquellos años: “religión” y “filosofía”. Allí nos ocuparemos de los debates que se generaron entre la *intelligentsia* nipona respecto al significado de ambos términos y a su relación con las tradiciones de pensamiento japonesas. Igualmente, prestaremos atención a la interpretación que de estas categorías hicieron los monjes Shimaji Mokurai, Hara Tanzan (原坦山 1819-1892) e Inoue Enryō y estudiaremos cómo las aplicaron al fenómeno religioso que hoy en día conocemos como budismo.

## **I. TRADUCCIÓN, CREACIÓN, ESCRITURA JAPONESA Y**



## CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

### 1. La fábula del pastor Van Vermeer

El primer personaje de esta pequeña fábula es un misionero americano llegado al Japón en el año 1860, concretamente al puerto de Yokohama, para hacerse cargo de sus feligreses: comerciantes dispuestos a abrirse camino en un “mercado virgen”, así como personal diplomático enviado por los Estados Unidos y algunas naciones europeas a un país que pocos años antes se había visto forzado a abrir sus fronteras a los países occidentales. Pese a que los misioneros tenían entonces prohibida la predicación entre los nativos, sí les estaba permitido atender a sus compatriotas dentro de los correspondientes barrios segregados. Además, poco después de su llegada a Japón, una parte de estos párrocos iniciaron una actividad proselitista entre los japoneses aprovechando la permisividad de las autoridades niponas.

Bien, pongámonos en la siguiente situación: un día aparecen en los aposentos de este pastor dos jóvenes japoneses que desde hace varios años estudian en la cercana ciudad de Edo (Tokio) en una de las escuelas de estudios holandeses más reputadas. En aquella institución estos jóvenes han aprendido primero la gramática holandesa, para después iniciarse en la lectura de textos sobre ciencias naturales, geografía, física y especialmente ingeniería naval, pues la élite intelectual nipona de aquellos años estaba especialmente interesada en aprender todo lo posible en esta materia con el fin de defenderse en caso de ser invadidos por una ávida potencia colonial occidental.

Estos jóvenes han recorrido los veinte kilómetros que separan ambas ciudades porque están interesados en conocer a los extranjeros llegados de Occidente y aprender de ellos. Sin embargo, una vez allí, descubren que ninguno de los habitantes de esa zona habilitada para la residencia de occidentales es holandés, de forma que los años que han dedicado al estudio

del idioma holandés de nada sirven para hacerse entender. Esta lengua difícilmente les será de ayuda, pues la gente que allí vive ha llegado de otros países occidentales como los Estados Unidos, Inglaterra o Francia. Al fin y al cabo se trata de una ficción, así que vamos a suponer que nuestro pastor protestante americano es en realidad, descendiente de holandeses y conoce bastante bien el idioma de sus antepasados, razón por la que lo bautizaremos como Van Vermeer.

Los dos jóvenes, que a duras penas pueden comunicarse con los occidentales que viven en el puerto de Yokohama, son guiados por un comerciante inglés hasta la casa de dicho misionero, que los recibe con agrado. Por fin aquella pareja de estudiantes perteneciente a la élite intelectual japonesa pueden hablar en holandés con alguien que los entiende. Dejemos a un lado los pequeños detalles, como el pésimo acento de estos dos muchachos que han aprendido el holandés con la sola ayuda de los libros o su dificultad para construir frases gramaticalmente correctas. La conversación fluye sin problema hasta que el pastor, perteneciente al cristianismo congregacionista, es inquirido sobre la vida en los Estados Unidos y éste empieza a hablar de la constitución, del parlamento, menta el concepto de libertad y demás ideas que le vienen a la cabeza. Los dos jóvenes japoneses miran atónitos a su interlocutor, no porque aquello que están escuchando no les resulte interesante, sino porque simplemente no entienden nada de lo que Van Vermeer está explicándoles. Mientras la conversación ha girado en torno a temas científicos o técnicos, el pastor y los dos intrépidos japoneses se han entendido a duras penas, pero cuando el monje ha empezado a hablar de temas relacionados con sociedad, política o religión, aquello se ha convertido en un monólogo en el que los japoneses no pueden participar. Hasta la fecha sus lecturas en holandés se han limitado a tratados sobre ciencia y tecnología. “¿A qué *vrijheid* (libertad en holandés) se refiere? ¿Qué es un parlamento? ¿Y una constitución?”, se preguntan en silencio.

Ésta es, obviamente, una escena ficticia y algo exagerada, aunque en

realidad se debieron producir algunos encuentros semejantes durante la segunda mitad del s. XIX en Japón. Llevemos este “experimento mental” tan grato a los filósofos anglosajones un paso más allá, imaginemos que quien esto escribe pudiera ir a la tienda de la esquina abierta veinticuatro horas al lado de su piso en Tokio y comprar una máquina del tiempo para volver hacia atrás y asistir a esa pareja de nipones que andan perdidos en la conversación con el padre Van Vermeer. Pongamos que nuestro japonés y nuestro holandés son lo suficientemente buenos como para traducir lo que dicen ambas partes, ¿acaso nuestra presencia allí sería de ayuda? Si les dijera a sus interlocutores nipones que “libertad” es “*jīyū* (自由)”, “parlamento” es “*kokkai* (国会)” o que “constitución” es “*kenpō* (憲法)”, ¿acaso le entenderían? Imaginemos, además, que Van Vermeer tiene opiniones muy conservadoras, siente especial preocupación por la amenaza que constituye buena parte de las teorías filosófico-científicas modernas para la supervivencia de su religión y, animado por lo que erróneamente interpreta como caras de entusiasmo de sus interlocutores, decide compartir sus preocupaciones con los dos curiosos visitantes abrigando la esperanza de que éstos se solidaricen con esa religión e incluso se conviertan al cristianismo.

Este giro repentino en el tema de conversación permitiría al traductor accidental mediar y mostrar sus conocimientos de vocabulario filosófico / teológico en japonés. Así, podríamos decir con toda naturalidad a esos dos japoneses que el discurso del misionero sobre que el cristianismo es una “religión monoteísta” giraba precisamente en torno al “*issshinkyō* (一神教)” y que sus arengas contra un grupo de pensadores que propagan el “ateísmo” hacía referencia al “*mushinron* (無神論)”, un dogma maligno propagado por lo que él llama los “filósofos” o “*tetsugakusha* (哲学者)”. Tras haber exhibido sus conocimientos de japonés el intérprete miraría ufano a sus interlocutores para descubrir, con enorme desagrado, que sus caras revelaban una absoluta perplejidad. “Este extranjero habla un japonés apenas comprensible mezclándolo con términos extranjeros” pensarían. Y no podría

ser de otra forma porque nuestra traducción al japonés sería absolutamente anacrónica. Dicho de otra forma, habríamos conversado con japoneses en el año 1860 utilizando numerosos términos que aún no existían o que, por aquel entonces, poseían un significado completamente diferente al que cobrarían sólo algunas décadas más tarde.

## **2. Un obstáculo para la civilización: la lengua japonesa y su sistema de escritura**

Si bien el contenido del apartado anterior es una mera fábula, posee numerosos elementos que probablemente se corresponden con escenas que se dieron en aquellos años. Por ejemplo, Fukuzawa contaba una anécdota que guarda algunas similitudes. En su biografía Fukuzawa recuerda su sorpresa cuando, tras años de estudiar holandés en Nagasaki y Osaka, se acercó al puerto de Yokohama en 1859, sólo un año después de su llegada a Tokio. Al ir a la zona portuaria donde se habían instalado los occidentales, Fukuzawa descubrió, consternado, que los que allí vivían no sabían holandés:

Fui allí, pero cuando intenté hablar con ellos ninguno pareció entender ni una palabra. Tampoco yo fui capaz de entender a los extranjeros con quienes me encontré, ni de leer los letreros de las tiendas o las etiquetas de las botellas que vendían. (...) Cuando volví de Yokohama no estaba cansado, sino abatido. ¡Qué decepción! Me había esforzado denodadamente durante años por aprender holandés y ahora debía hacer frente al hecho de que no podía ni siquiera leer los carteles de aquellos mercaderes. (...) Era indudable, el inglés iba a ser una lengua imprescindible en el futuro. Me di cuenta de que, en el futuro, alguien que quisiera ser reconocido como un académico en disciplinas occidentales debería conocer esa lengua.<sup>126</sup>

Tal y como indica la cita, Fukuzawa se marchó de allí frustrado, pues

---

<sup>126</sup> FYZS, vol. VII, pp. 80-81.

apenas había podido hablar con los occidentales, y firmemente convencido de que el inglés era la lengua de futuro. Es por esto que muy pronto empezó a estudiar esta lengua de forma autodidacta. Su esfuerzo continuado, unido a los viajes que pudo realizar como miembro de embajadas oficiales japonesas a los Estados Unidos y Europa, no sólo acrecentaron su admiración por la ciencia, el pensamiento y la organización social de los países occidentales sino que también le permitieron mejorar sus conocimientos de inglés. De este modo, Fukuzawa encarna de forma simbólica el cambio de tendencia en los estudios occidentales en Japón, completamente dedicados a los estudios holandeses hasta la década de los cincuenta y que progresivamente fueron abandonados en favor del estudio de la lengua inglesa y posteriormente también del alemán.

Durante las primeras décadas de apertura las visitas a países occidentales de los intelectuales nipones fueron decisivas para la paulatina comprensión e introducción del pensamiento occidental. Sin embargo, aunque algunos de estos pioneros llegaron a comprender bien las lenguas de estos países y, por decirlo así, la “manera de ver el mundo” asociada a éstas, aquellos que a su vuelta querían ilustrar a sus compatriotas sobre todo cuanto habían aprendido encontraron barreras culturales difíciles de franquear, pues Japón nunca había tenido una organización política o unos valores similares y, en consecuencia, la lengua materna de los japoneses carecía de buena parte de los términos necesarios para transmitir aquello aprendido en Occidente. Es necesario ponerse en situación, acercarnos a la sima que dividía estos dos mundos y tomar conciencia de su magnitud, para entender la desazón que debieron sentir los pocos privilegiados que, tras un esfuerzo difícil de imaginar en nuestros días, habían conseguido salvar el abismo que separaba ambas culturas y luchaban por volverlo a cruzar, ahora en sentido opuesto.

A la considerable distancia que mediaba entre ambas culturas hay que sumar otro problema que podía frenar el desarrollo del país: la dificultad de la escritura japonesa. Japón adoptó la escritura china durante los primeros siglos

de nuestra era pero alterando las lecturas de los caracteres chinos<sup>127</sup> y combinándolos con dos silabarios, el *hiragana* y el *katakana*. La abundancia de caracteres, sus numerosas lecturas, unido a la complejidad propia de muchos de estos signos, así como a la distancia que separaba el estilo escrito del oral, hacían que fuera necesario un largo periodo de formación para que

---

<sup>127</sup> A la ya difícil escritura china, el japonés unió otra complicación: cada carácter es leído de diversas maneras. Debemos distinguir entre los dos tipos de lecturas que suelen tener los ideogramas de origen chino que se emplean para escribir el japonés: en primer lugar encontramos la lectura *kun* (訓), existente antes de la llegada de la escritura china a Japón, que se suele considerar como una lectura “japonesa” o no-china; y en segundo lugar la lectura *on* (音). El primer grupo de lecturas corresponderían a los llamados términos Yamato (大和言葉 *yamato kotoba*), tratándose de lecturas que suelen utilizarse cuando una palabra sólo está conformada por un ideograma, mientras que el segundo grupo correspondería a la adaptación a la fonética japonesa de las lecturas chinas de los ideogramas. Ahora bien, la influencia de la cultura china sobre Japón se prolongó durante siglos, de manera que las lecturas *on* varían entre unas épocas y otras, dado que la pronunciación de los términos fue evolucionando en el continente. Sorprendentemente el japonés ha conservado buena parte de las lecturas que a lo largo del tiempo se le han dado a un mismo ideograma, en vez de simplificar utilizando una única lectura, como ha ocurrido, en líneas generales, en el caso del chino. El primer grupo de lecturas *on* que existieron en Japón suelen denominarse “lecturas antiguas (古音 *koon*)”, un grupo de lecturas que en su mayoría no se conservan en la actualidad y que fueron transmitidas a través de la península de Corea. Con posterioridad, desde antes del s. V hasta el s. VI llegó a Japón la lectura *on* denominada *go* (呉), que habría sido introducida por inmigrantes chinos llegados desde el sur del continente, que trajeron consigo la religión budista. El término *go*, de hecho, hace referencia al reino chino Wú que se extendía entre las actuales provincias de Jiāngsū (江苏) y Zhèjiāng (浙江). Por tanto, el budismo quedó vinculado desde un inicio con estas pronunciaciones, que han conservado los budistas nipones desde aquella época hasta la actualidad. Sin embargo, en japonés la mayoría de los ideogramas se suelen leer en su versión *kan-on* (漢音), introducida entre los ss. VII y VIII por los embajadores enviados a estudiar a la china de los Táng. Además, a estas lecturas debemos añadir otra, las lecturas denominadas *tō-on* (唐音), un amplio grupo de pronunciaciones que engloban todas aquellas que se introdujeron en Japón con posterioridad al s. VIII. Existe un último tipo de lecturas *on* llamado *kanyō* (慣用), se trata de lecturas vulgares derivadas de alguna de las lecturas que acabamos de mencionar. Cabe señalar que en el conjunto de las lecturas de origen chino las lecturas *tō* son raras y en general son características del budismo Zen, cuya manera de recitar los sutras budistas difiere ligeramente de las lecturas tradicionales del resto de escuelas budistas. Un ejemplo gráfico para entender cómo funcionan las distintas lecturas sería el del ideograma “行”, que tiene numerosas lecturas *kun*, es decir lecturas previas a la introducción de los ideogramas chinos o que, como mínimo, no tienen relación alguna con la lectura china: *iku* 行< (ir), *okonau* 行う (hacer, obrar), *kudari* 行 (verso). Además tendría tres lecturas chinas (*on*) correspondientes a las subdivisiones arriba indicadas: su lectura *go* sería *gyō* en el caso del término “cultivo espiritual (修行 *shugyō*)”, la lectura *kan* es *kō* en el caso de la palabra “viaje (旅行 *ryokō*)”, y la lectura *tō* es *an* en el caso del término “peregrinación (*angya* 行脚)”. Esta somera presentación puede servir para que el neófito se haga una vaga idea de la dificultad no sólo de la escritura japonesa, sino también de su lectura. Debemos tener en cuenta, además, que no existe norma alguna, de modo que un mismo ideograma se lee en unas ocasiones de una forma y en otras de otra, sin que exista otro método de aprendizaje que la memorización de cada caso particular.

alguien llegara a manejar los miles de ideogramas imprescindibles para un acto cotidiano como leer el periódico. Convirtiendo la escritura en un medio de expresión sólo al alcance de una pequeña minoría. En aquellos años, cuando los dirigentes e intelectuales japoneses se proponía alfabetizar a toda la población, fomentar el sentimiento nacional y crear una masa de ciudadanos que contribuyeran al progreso del país, aquella intrincada escritura era vista como un obstáculo para el desarrollo de la civilización.

Uno de los foros de discusión sobre éste y otros temas relacionados con la modernización de Japón fue la Sociedad Meiroku (明六社 Meiroku sha), literalmente “asociación del [año] seis”, en referencia a su fundación en ese año del periodo Meiji, *i. e.*, en 1873. Este grupo, creado por iniciativa del diplomático Mori Arinori (森有礼 1847-1889) tras su regreso a Japón desde Estados Unidos, reunió a algunos de los intelectuales más destacados de la época, entre los que se contaban Fukuzawa Yukichi y Nishi Amane (西周 1829-1897).<sup>128</sup> Al año siguiente de su fundación, en 1874, aparecería el primer número de la *Revista Meiroku* (明六雑誌 *Meiroku zasshi*), que se convertiría en el ágora donde sus miembros discutirían libremente sobre diversas cuestiones, y el principal referente para la intelectualidad de la época. Si deseamos entender la naturaleza de esta agrupación, así como la mentalidad de la élite japonesa de estos años, es necesario tener en cuenta que estos debates tenían un propósito definido: no se trataba de intercambiar opiniones o conocimientos en un contexto académico, sino de contribuir a promover el desarrollo del país. De hecho, en el primer artículo de las bases fundacionales de esta agrupación se indicaba que:

El propósito con el que se crea esta asociación es para que sus miembros se

---

<sup>128</sup> Los miembros fundadores fueron diez: el propio Mori, los citados Fukuzawa y Nishi, Nishimura Shigeki (西村茂樹 1828-1902), Tsuda Mamichi (津田真道 1829-1903), Nakamura Masanao (中村正直 1832-1891), Katō Hiroyuki (加藤弘之 1836-1916), Mitsukuri Shūhei (箕作秋坪 1825-1886), Sugi Kōji (杉亨二 1828-1917) y Mitsukuri Rinshō (箕作麟祥 1846-1897). Cfr. Ōkubo Toshiaki 大久保利謙, *La Sociedad Meiroku* (明六社 *Meirokusha*). Tōkyō, Kōdansha, 2007, p. 37.

encuentren de forma voluntaria y discutan sobre los medios [más apropiados] para avanzar en la educación (教育 *kyōiku*) del país y para que se reúnan con el propósito de intercambiar ideas y desarrollar el conocimiento.<sup>129</sup>

Se ha calificado en muchas ocasiones a este grupo de intelectuales como de “ilustrados” por sus amplios intereses, así como por su optimismo desbordante respecto de las capacidades del ser humano de construir su futuro y de modificar su entorno de acuerdo con sus designios.<sup>130</sup> Ciertamente, algunos de sus valores y prioridades se remontan a los ilustrados, pero, en realidad, apenas recibieron influencia directa de estos pensadores, ya fuera en su versión francesa o escocesa, siendo su mayor fuente de inspiración tradiciones de pensamiento anglosajón decimonónico con una orientación práctica como el utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832), las teorías de John Stuart Mill (1806-1873) y Samuel Smiles (1812-1904) o el evolucionismo de Herbert Spencer (1820-1903).

Sentían, además, fascinación por los avances de la ciencia y la técnica occidentales, abogando por su introducción en Japón, al tiempo que rechazaban el pensamiento y los valores tradicionales japoneses que creían necesario eliminar. Por todos estos motivos otorgaban enorme valor a la educación de la población como medio para inculcar a sus conciudadanos los conocimientos y los valores desarrollados en Occidente y garantizar que, de este modo, Japón entrara en la senda del progreso y llegara algún día a equipararse a aquellas naciones occidentales. En este sentido es muy reveladora la siguiente cita de Fukuzawa Yukichi en su *Sinopsis de una teoría de la civilización*:

---

<sup>129</sup> T. Ōkubo, *op. cit.*, p. 71.

<sup>130</sup> Según indica el profesor Howland, el término “ilustración (啓蒙 *keimō*)” o “ilustrado (啓蒙者 *keimō-sha*)” nunca fue utilizado por estos intelectuales para referirse a sí mismos. De hecho, el uso de tales palabras es casi inexistente en sus escritos. A juicio de este mismo investigador, dicha nomenclatura habría sido atribuido a este grupo de pensadores por la historiografía producida en Japón con posterioridad a la Guerra del Pacífico. Cfr. Douglas R. Howland, *Translating the West. Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, pp. 38-39.



Si comparamos los conocimientos de los japoneses y los occidentales en humanidades, técnica, comercio o industria, desde la más nimia a la más importante de las materias (...) no hay ninguna en la que los superemos. (...) A excepción de la persona más estúpida del mundo, nadie diría que nuestros conocimientos o nuestros negocios están a la altura de aquellos de los países Occidentales. ¿Quién osaría comparar nuestros carros con sus locomotoras, o nuestras espadas con sus pistolas? Hablamos del *yīn* y el *yáng* y de los cinco elementos (五行 *gogyō*),<sup>131</sup> mientras que ellos han descubierto sesenta elementos. (...) Creemos vivir en un plano inmóvil, [mientras que] ellos saben que la Tierra es redonda y se mueve. Creemos que nuestro país es la más sagrada y divina de las tierras, [entre tanto] ellos viajan a lo largo y ancho del mundo creando países.<sup>132</sup>

Pese a esta voluntad de romper con el pasado, en algunos aspectos esta generación de intelectuales heredó maneras de hacer y de pensar propias del periodo anterior. En primer lugar, prácticamente todos los miembros del grupo Meiroku, con la única excepción de Shimizu, formaban parte de la clase samurái y en sus escritos demostraban cierto desprecio hacia el “pueblo”, al que consideraban ignorante. A su manera reflejaban la influencia del modelo social Tokugawa, en que era la jerarquía, la élite, la que debía servir de ejemplo y propagar por la sociedad los valores morales. Con marcado paternalismo decidían qué convenía a aquellas gentes, y cuál debía ser el camino a seguir.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Los cinco elementos que componen la naturaleza según el pensamiento chino arcaico. Se trataría del fuego, la madera, la tierra, el metal y el agua.

<sup>132</sup> FYZS, vol. IV, p. 107.

<sup>133</sup> Es habitual encontrar estudios especializados en que se habla de Fukuzawa como de un liberal, presentándose, por ejemplo, un pasaje de su biografía como claro ejemplo de su rechazo a la sociedad de castas propia del periodo Edo. “Iba de viaje con mi hijo a Enoshima cuando, pasando por la playa de Shichiga, nos encontramos con un campesino que montaba a caballo. En cuanto éste me vio [y por mi apariencia dedujo que yo era un samurái], bajó apresuradamente de su montura. Censuré su acción [diciéndole]: ‘¿qué pretendes haciendo esto?’. Frené mi caballo, mientras el labrador [me miraba] con cara de miedo e incredulidad. ‘No seas estúpido, ¡así no! ¿Acaso no es éste tu caballo, por qué no montas?’”. En muchos casos se suele citar este pasaje de la biografía hasta aquí, omitiendo la continuación: “por más que le dijera ‘¡no hagas estupideces y sube!’, no se movía. ‘En caso contrario me veré obligado a pegarte. ¡Sube enseguida! ¡No tienes remedio! De acuerdo con las leyes del actual gobierno, agricultores y mercaderes pueden montar libremente a caballo, cualquiera puede viajar a caballo sin importarle a quien se encuentre en el camino. ¡Sube inmediatamente y

Además, el proyecto “civilizador” de estos intelectuales estaba íntimamente vinculado con la meta del gobierno Meiji de modernizar el país, no en balde la práctica totalidad de los miembros de este grupo ocupaban cargos gubernamentales, muchos de ellos de gran influencia.<sup>134</sup> La fidelidad a las autoridades se puso de manifiesto cuando, en 1875, el gobierno Meiji publicaba una ley que limitaba la libertad de prensa y estos intelectuales se solidarizaron con las autoridades del gobierno prácticamente sin protestar, dejando de publicar su revista. Estas anécdotas revelan la peculiaridad del caso nipón, en que los cambios sociales no eran promovidos por una clase mercantil que había ascendido al poder, sino que eran controlados por la misma élite samurái, ahora dispuesta a llevar a cabo todo tipo de reformas para transformar el país en una nación moderna.<sup>135</sup>

---

véte!’’’. FYZS, vol. VII, p. 187. Si bien es cierto que en este pasaje queda reflejado el rechazo de Fukuzawa a la sociedad Edo y su sistema de castas, también queda claro que aquí Fukuzawa: “invoca tanto la fuerza de la ley como la amenaza de ejercer la violencia física para obligar al otro a hacer aquello que, de forma arrogante, considera que es lo mejor. Se trata de una clara muestra del liberalismo que insistía en el tutelaje paternalista para promover la civilización ilustrada”. D. R. Howland, *op. cit.*, p. 23.

<sup>134</sup> Por poner algunos ejemplos: Katō llegaría a ser rector de la Universidad de Tokio, además de ser tutor del emperador, Nishi fue ministro de defensa y Mori de educación. También en este caso Fukuzawa constituyó una excepción, ya que, pese a tener estrechos vínculos con la oligarquía Meiji, nunca asumió cargos públicos, dedicándose a la formación de las nuevas generaciones a través de la enseñanza en su escuela, la actual Universidad de Keiō. Intentaba, así, poner fin a la tradición del periodo Edo, en la que los académicos confucianos estaban al servicio del gobierno. Aunque los académicos confucianos hablaban de su deber para con el pueblo, lo hacían desde la posición de los gobernantes, mientras que ahora Fukuzawa reclamaba que los intelectuales formaran parte del pueblo y desde esta posición se dirigieran al gobierno. Por eso Fukuzawa defendía que los intelectuales no debía estar vinculados a la función pública, ejerciendo una labor crítica independiente. Sus tesis recibieron una rápida respuesta por parte de quienes ejercían ese doble papel, en tanto que burócratas e intelectuales. La abundancia de estos intelectuales orgánicos muestra con claridad cómo, en algunos aspectos, existió continuidad entre el modelo Tokugawa y el Meiji. Cfr. Funayama Shinichi 船山信一, *Investigación sobre la historia de la filosofía Meiji. Obras completas de Funayama Shinichi. Vol. VI* (明治哲学史研究。船山信一著作集。第六卷 *Meiji tetsugaku shi kenkyū. Funayama Shinichi chosaku shū. Dai roku kan*). Tōkyō, Kobushi shobō, 1999, pp. 92-96.

<sup>135</sup> Estas características hacen que carezca de sentido la comparación entre este grupo de pensadores y los ilustrados franceses. Según el profesor Swale, si se desea establecer una asociación entre la ilustración europea del s. XVIII y este grupo de intelectuales, debe hacerse no con filósofos como Rousseau, sino con los: “‘conservadores ilustrados’, en los que incluiremos a figuras como Burke y Gibbon. Esta rama de la ilustración emergió como una respuesta razonable al ‘entusiasmo’ utópico del ala más radical. A fin de cuentas, el [grupo] Meirokusha se aproxima más a la encarnación conservadora de la ilustración que a la radical. Es importante reconocer que la orientación del conservadurismo ilustrado era compatible con

En el contexto de los debates sobre la recepción de la civilización occidental en Japón es comprensible que surgieran dudas y se generaran discusiones en torno al método a seguir para traducir términos extranjeros o, incluso, en relación con la naturaleza misma de la lengua japonesa. De hecho, algunos de los intelectuales de la era Meiji consideraron que la escritura utilizada tradicionalmente por los japoneses constituía uno de los mayores obstáculos para educar a sus conciudadanos e introducir la civilización occidental en Japón. Como una primera medida para hacer que su prosa fuera más accesible, prácticamente todos los miembros del grupo Meiroku se esforzaron por escribir sus artículos en un nuevo estilo, menos acartonado, con menor número de expresiones chinas que el lenguaje formal hasta entonces utilizado en los textos cultos y, por tanto, accesible a un público más amplio. Aunque no dejaba de ser un lenguaje culto al alcance de una selecta minoría y difícil de entender en la actualidad para el japonés medio. Además, la preocupación por la lengua japonesa se tradujo en numerosas propuestas de reforma enunciadas por estos intelectuales en las décadas de los 70 y 80, e incluso hubo quien, como en el caso de Mori Arinori, planteó la posibilidad de eliminar la lengua japonesa y sustituirla por el inglés.

A grandes rasgos podríamos hablar de tres tipos de propuestas sobre la reforma del sistema de escritura japonés: los que reclamaban abandonar la escritura nipona en favor del alfabeto románico, caso de Nishi Amane, Yatabe Ryōkichi (矢田部良吉 1851-1899) o Toyama Masakatsu (外山正一 1848-1900); los ideólogos que sugerían escribir utilizando sólo el silabario *hiragana*, como Maejima Hisoka (前島密 1835-1919) y Shimizu Usaburō (清水卯三郎 1829-1910);<sup>136</sup> y los que propusieron sencillamente simplificar

---

una perspectiva progresista que aceptaba reformas sociales radicales. De hecho, esta configuración intelectual refleja mucho mejor la esencia de la Restauración”. A. Swale, *op. cit.*, pp. 4-5.

<sup>136</sup> Maejima expresó sus ideas en un artículo publicado en el séptimo número de la *Revista Meiroku*. Allí explicaba la conveniencia de eliminar la escritura ideogramática por la dificultad que suponía su aprendizaje, pero en vez de recurrir al inglés o al alfabeto románico

la escritura, esto es, utilizar un japonés escrito más cercano a la tradición oral y limitar el número de ideogramas empleados, como fue el caso de Fukuzawa.

Uno de los pioneros en estas propuestas de simplificación fue Maejima, quien ya desde el 1866 planteó al último *shōgun*, Tokugawa Yoshinobu (徳川慶喜 1837-1913), la opción de eliminar los ideogramas y utilizar únicamente el silabario *hiragana* con el objetivo de acelerar la educación de los niños japoneses.<sup>137</sup> Según calculaba Maejima, esta reforma permitiría reducir al menos en tres años el aprendizaje del idioma para un niño de primaria y entre cinco y ocho años en el caso de los estudios superiores. Maejima y Shimizu predicaron con el ejemplo y en el año 1873 fundaron el *Diario [escrito en] hiragana* (まいにちひらがなしんぶん *Mainichi hiragana shinbun*), aunque el fracaso de tal empresa les obligaría a cerrarlo ese mismo año.

Por su parte, en 1874, Nishi Amane, uno de los intelectuales más célebres de la época, dedicaba un artículo, publicado en el primer número de la revista *Meioku Zasshi*, a presentar su particular proyecto de reforma consistente en prescindir del sistema de escritura nipón y sustituirlo por el alfabeto románico.<sup>138</sup> Nishi simpatizaba con las tesis del antes citado Maejima, pero consideraba que el *hiragana*, al ser un silabario, no permitía

---

prefería optar por una alternativa “nacional”, motivo por el que proponía la escritura fonética empleando el alfabeto *hiragana*. Además, según argumentaba, este alfabeto era el más conocido por la población japonesa, de forma que su enseñanza sería más sencilla si cabe. Cfr. “La propuesta del *hiragana* (平仮名之説 *Hiragana no setsu*)”. En *Revista Meioku. Vol I* (明六雑誌。上 *Meioku zasshi jō*). Revisión y notas a cargo de Yamamuro Shinichi 山室信一 y Nakanome Tōru 中野目徹. Tōkyō, Iwanami bunko, 1999, pp. 263-268. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura MZ e indicaremos el volumen correspondiente en números romanos.

<sup>137</sup> Sanada Shinji 真田信治, ¿Cómo se formó la lengua estándar? (標準語いかに成立したか *Hyōjungo wa ikani seiritsu shita ka*). Tōkyō, Sōtakusha, 1991, pp. 80-81.

<sup>138</sup> Nishi no fue el primero en hacer esta propuesta. Hasta donde sabemos el pionero habría sido el autor Nanbu Yoshikazu (南部義寿 1840-1917) en su texto de 1869 *Ensayo sobre la reforma de la lengua nacional* (修国語論 *Shū kokugo ron*). Cfr. S. Sanada, *op. cit.*, pp. 81-82.

transcribir fielmente los términos occidentales. Además, aunque no citaba a Mori y su proyecto de reemplazar el japonés por el inglés, desechaba la opción de sustituir el japonés por alguna lengua occidental basándose en argumentos organicistas:

Si podemos adoptar el sistema de escritura occidental, a fin de cuentas ¿no sería mejor asimilar el idioma inglés o el francés? Siguiendo el ejemplo de la corte rusa, que antiguamente utilizaba el francés, sería posible adoptar ese idioma como nuestra lengua nacional. Sin embargo, no estoy de acuerdo con esta propuesta. Creo que la lengua de un pueblo tiene su origen en la naturaleza. Se forma gracias a la combinación del clima, la temperatura y la raza y por ello no podemos sustituirla.<sup>139</sup>

En este texto de Nishi, que muestra con claridad hasta qué punto los miembros del mencionado grupo de intelectuales eran optimistas y admiraban Occidente, se aboga por la adopción del sistema de escritura románico. Nishi justifica tal propuesta con el siguiente argumento: si los japoneses no han dudado en adoptar la técnica, la ropa, la comida y el sistema legal occidentales, por qué no hacer lo mismo con el sistema de escritura.<sup>140</sup> A fin de cuentas, afirmaba el autor japonés, la educación de la población pasaría a ser mucho más sencilla, pues el tiempo necesario para aprender la nueva escritura sería infinitamente menor, además de facilitar el aprendizaje de lenguas occidentales y, sobre todo, permitiría la incorporación de vocabulario perteneciente a esos idiomas foráneos sin necesidad de traducirlo a la escritura nipona.

Según argumentaba, a diferencia de China, que posee una vasta historia, así como una población numerosa, y que puede mirar hacia atrás contemplando su cultura sin nada que envidiar a la tradición occidental:

---

<sup>139</sup> Nishi Amane 西周, “La cuestión de la adopción del alfabeto para escribir la lengua japonesa (洋字を以って国語をするの論 *Yōji wo motte kokugo wo suru no ron*)”. En MZ, Vol. I, p. 35.

<sup>140</sup> Cfr. A. Nishi, *op. cit.*, p. 33.

La historia de nuestro país hasta la actualidad muestra algo bien diferente. Podemos comprobarlo en el carácter de nuestro pueblo, aventajado a la hora de seguir fielmente enseñanzas ajenas, hábil en la imitación, pero falto de originalidad.<sup>141</sup>

Aquí Nishi parece estar haciéndose eco de algunos de los tópicos creados en Occidente sobre el oriental: la falta de originalidad, la necesidad, por tanto, de imitar a otras culturas superiores para desarrollarse. Aplicando ahora estos clichés a su propia cultura. Según afirmaba este pensador, los japoneses, conscientes de sus limitaciones, no deben avergonzarse de adoptar todas las ventajas que pueda ofrecer la cultura extranjera, ya que esas virtudes pasarán a ser, tras un breve periodo de asimilación, patrimonio de la cultura nipona.<sup>142</sup>

Estas propuestas de reforma tan drásticas, que haberse llevado a la práctica habrían significado la eliminación del sistema de escritura chino y su sustitución por el alfabeto románico o por el silabario *hiragana*, fueron acogidas con recelo por muchos, incluidos algunos de los miembros del grupo Meiroku. De hecho, en el mismo número de la revista en que Nishi expuso su plan, el pensador Nishimura Shigeki publicaba un artículo en el que ponía en duda la viabilidad de tal propuesta aduciendo tres razones. Primero, la

---

<sup>141</sup> A. Nishi, *op. cit.*, p. 34.

<sup>142</sup> El proverbial optimismo de Nishi queda patente en las últimas líneas de su artículo, dedicadas a explicar cómo podría llevarse a cabo este proyecto. Proponía editar una revista escrita en alfabeto románico, realizar traducciones, editar diccionarios, preparar libros de texto, etc. Todos los gastos para poner en práctica este plan deberían correr a cargo de la Sociedad Meiroku, que utilizaría para este propósito el dinero recaudado de las cuotas de los asociados. Un eufórico Nishi pronosticaba que en tres años podría llegarse a los 20 o 30.000 miembros (recordemos que cuando Nishi escribía estas frases el número de miembros de esa asociación no debía pasar de unos 30): “[p]odremos englobar en la asociación a todas las personas competentes del país. Si el método es apropiado podremos compendiar los conocimientos científicos, artísticos, literarios y morales. Alcanzaremos por vez primera una victoria sin precedentes sobre las huestes oscurantistas y entonaremos el canto de la victoria de la civilización. Calculo que en un año habremos establecido las directrices, y en dos años habremos extendido nuestra influencia al área de la capital. En tres años habremos emprendido el camino hacia el éxito, en siete habremos transmitido nuestras enseñanzas por toda la nación y en diez los niños y las mujeres leerán el alfabeto, de tal modo que los alumnos de primaria empezarán sus estudios aprendiéndolo”. A. Nishi, *op. cit.*, p. 48.

cantidad de términos homófonos que posee la lengua japonesa haría muy difícil entender el lenguaje escrito si se abandonaba el uso de ideogramas.<sup>143</sup> Además de esto Nishimura invocaba el arraigo que tanto el sistema de escritura ideogramático, como el silabario *hiragana*, tenían entre la población. Según decía, tras más de mil años de uso, los japoneses difícilmente iban a aceptar su abolición. Por último, este autor señalaba otro problema fundamental: si se suprimía el sistema de escritura tradicional, las nuevas generaciones serían incapaces de leer textos clásicos, de modo que la formación de cualquier especialista en literatura, historia o pensamiento se haría extremadamente complicada.

Las propuestas de Maejima y Nishi pronto cayeron en el olvido, quedando como una curiosa anécdota histórica que ilustra los vaivenes teóricos y los esfuerzos llevados a cabo por los intelectuales japoneses con el fin de modernizar su país, además de reflejar problemas de carácter lingüístico, metafísico y antropológico originados por el encuentro de dos tradiciones tan alejadas como son la japonesa y la occidental. Pero, aunque estas tesis tan ambiciosas nunca se llevaron a la práctica, sí que inspiraron cambios importantes en el uso de la lengua japonesa, como el hecho de que entre estos autores encontramos a los primeros académicos que empezaron a puntuar de forma sistemática, pues hasta entonces el uso de signos de puntuación era muy limitado. A esto debemos sumar que fueron los inspiradores de un movimiento literario conocido como “la unión del lenguaje oral y el literario (言文一致 *Genbun icchi*)” que tenía como objetivo simplificar el lenguaje escrito y acercarlo a la lengua oral.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Nishimura ponía el ejemplo de los términos homófonos “río (川)”, “piel (革)” y “lado (側)”, que se leen como *kawa*. Cfr. Nishimura Shigeki 西村茂樹 “El debate sobre si debe reformarse la escritura en esta época de progreso” (開化の度に因りて改文字を發べきの論 *Kaika no do niyorite kaimoji wo hassubeki no ron*). En *MZ*, vol. I, p. 53.

<sup>144</sup> Los experimentos para escribir de forma semejante al lenguaje oral se produjeron sobre todo a partir de la segunda década del periodo Meiji y particularmente en el ámbito de la literatura. El resultado fue un lenguaje cercano al oral, aunque no idéntico a éste, y la paulatina popularización del dialecto de Tokio que, en pocos años, y gracias a la política educativa llevada a cabo por el gobierno nipón, se convertiría en la base del “japonés estándar”. Cfr. S. Sanada, *op. cit.*, pp. 85-89.

Entre los reformistas más moderados encontramos al pensador Fukuzawa Yukichi. Fukuzawa se limitaba a proponer medidas más realistas como ampliar el vocabulario para dar cabida a los términos provenientes de las lenguas occidentales, intentar escribir en un estilo plano, buscando ser entendido por el mayor número posible de personas y limitar el número de caracteres chinos. En el prólogo a su libro *La enseñanza de los caracteres* (文字之教 *Moji no oshie*), un manual destinado a enseñar a leer a los niños de primaria publicado en 1873, Fukuzawa exponía algunas de sus ideas sobre la posible reforma de la escritura. Allí consideraba poco práctico el uso de ideogramas pero, al mismo tiempo, juzgaba que la abolición de éstos propuesta por algunos de sus colegas, era poco conveniente, particularmente si se realizaba de forma apresurada. Aún así, que fuera poco práctico no quería decir que, en un plano ideal, Fukuzawa no estuviera de acuerdo con sus colegas:

Espero que los partidarios de la abolición completa tengan éxito, pero su aplicación inmediata es muy difícil. Si se quiere llevar a cabo ese proyecto no hay más opción que esperar hasta que llegue el momento adecuado. No se trata, sin embargo, de quedarse de brazos cruzados esperando a que se den las condiciones apropiadas, sino que, desde ahora mismo, debemos centrarnos en realizar los preparativos. Se trataría, sobre todo, de procurar no utilizar caracteres (*kanji*) difíciles cuando escribimos. Si hacemos esto, con dos o tres mil signos tendremos suficiente.<sup>145</sup>

Prudente, especialmente si lo comparamos con las propuestas de algunos de sus contemporáneos, Fukuzawa censuraba el uso de ideogramas excesivamente difíciles y de un lenguaje demasiado formal, recursos utilizados desde antiguo por los letrados. Además aprovechaba para criticar el sistema tradicional de aprendizaje, basado en la mera recitación, sin entender el significado de aquello que se estaba leyendo, “por mucho que esta

---

<sup>145</sup> FYZS, vol. III, p. 555.



formación se haya practicado desde antiguo, hacer sufrir a los niños obligándoles a leer en voz alta textos en chino clásico es un divertimento inútil”.<sup>146</sup> En esta obra Fukuzawa no sólo planteaba la simplificación de la escritura japonesa, limitando el uso de ideogramas a unos dos o tres mil, sino que también pedía reformar el sistema de enseñanza tradicional, proponiendo partir del análisis, de la enseñanza del significado y, a partir de aquí, desarrollar los conocimientos de los niños.

Las propuestas de Fukuzawa se han revelado con el paso del tiempo como las más sensatas. De hecho, durante las décadas siguientes y hasta llegar al final de la Segunda Guerra Mundial, fueron numerosas las propuestas de limitar el número de ideogramas. Con tal propósito se prepararon listados de entre dos y tres mil ideogramas y se propuso la simplificación de símbolos de especial complejidad. Medidas que por una u otra razón no acabaron siendo aplicadas hasta después de la derrota de Japón en la Guerra del Pacífico, pero que, sin embargo, constituyen el trasfondo de la reforma emprendida a instancias de las autoridades norteamericanas tras el final de la guerra, cuando se acometió definitivamente la reforma de la escritura nipona, limitando a unos dos mil el número de ideogramas que un japonés debía aprender durante el proceso de escolarización.<sup>147</sup> No olvidemos, sin embargo, que para Fukuzawa la simplificación de la escritura no era un fin en sí mismo, sino una medida provisional que debía allanar el camino a la futura eliminación de la escritura tradicional japonesa.

### **3. Mori Arinori, la eliminación del japonés y la “rémora” china**

Nos gustaría ahora dar un pequeño salto hacia atrás, justo antes de que Mori Arinori volviera a Japón proveniente de los Estados Unidos y fundara el

---

<sup>146</sup> FYZS, *ibíd.*

<sup>147</sup> Sobre las propuestas de limitación y simplificación de ideogramas hasta la Segunda guerra mundial puede leerse: Christopher Seeley, *A History of Writing in Japan*. Leiden, E. J. Brill, 1991, p. 141-187.

grupo Meiroku en 1873. Hemos decidido tratar la propuesta de reforma de la lengua japonesa que promovió Mori justo antes de su regreso por constituir una de las más llamativas y radicales de cuantas se hicieron en aquellos años: se trataba de eliminar la lengua patria y reemplazarla por el inglés.<sup>148</sup> Mori, que años más tarde sería ministro de educación convirtiéndose en uno de los padres fundadores del sistema educativo japonés contemporáneo, fue enviado a la edad de 19 años (1863) a Londres a estudiar ingeniería naval, disciplina cuyo conocimiento era entonces considerado una prioridad nacional, pues urgía construir una flota que pudiera frenar las ansias imperialistas de las superpotencias occidentales. El viaje a la capital del Imperio Británico causaría en él una profunda impresión. Una vez allí no sólo se sintió fascinado por la ciencia o por la organización social occidentales, sino que despertó en él el interés por la religión cristiana. Posteriormente, invitado por un misionero, viajaría a Estados Unidos, donde fue acogido por una comunidad cristiana. Tras su vuelta a Japón pasó a formar parte del cuerpo diplomático del gobierno Meiji, que lo destinó a los Estados Unidos.

En los años que pasó como diplomático en dicha nación, Mori intercambió epístolas con algunos de los intelectuales y políticos estadounidenses más reputados. En tales misivas inquiría a estas personalidades sobre todo tipo de propuestas destinadas a modernizar Japón.

---

<sup>148</sup> También hubo intelectuales destacados de la época que, esgrimiendo los mismos motivos que Mori, hicieron propuestas similares, aunque no tan drásticas. El profesor de filosofía y sociología de la Universidad de Tokio, Toyama Masakazu (外山正一 1848-1900) propuso emplear los términos extranjeros en alfabeto románico, medida que debía ir acompañada de la romanización de la escritura japonesa. Por su parte, académicos como Kanda Takahira (神田孝平 1830-1898) o Koizuka Ryū (肥塚龍 1842-1920) pidieron a las autoridades que la enseñanza del inglés fuera prioritaria, incluso por delante de la lengua japonesa. Cfr. Saitō Tsuyoshi 齋藤毅, *Las palabras de [la era] Meiji. La lengua japonesa y la civilización* (明治のことば。文明開化と日本語 *Meiji no kotoba. Bunmei kaika to nihongo*). Tōkyō, Kōdansha, 2005, pp. 20-21. En 1885 Toyama fundaría la Asociación por el alfabeto románico (羅馬字会 *Rōmaji kai*), organización que elaboró un método de romanización adoptado posteriormente por el misionero James Curtis Hepburn (1815-1911) en la tercera edición de su *Diccionario japonés-inglés* de 1886 y que a partir de entonces pasaría a ser conocido como el sistema de romanización Hepburn. Hoy en día es el método más utilizado para transcribir la pronunciación de los términos japoneses, aunque, como acabamos de explicar, Hepburn no fue el inventor sino, como mucho, el popularizador de un sistema creado por un grupo de estudiosos japoneses deseosos de sustituir la escritura con caracteres chinos por el alfabeto románico.

Algunas de las respuestas que recibió quedaron recogidas en el texto *Education in Japan: a series of letters addressed by prominent Americans to Arinori Mori* (1873). Como su título indica, se trata de una recopilación de respuestas que Mori recibió a sus preguntas sobre en qué medida la educación contribuía a la prosperidad de un país (comercio, agricultura, industria), así como cuál podía ser su influencia sobre los ciudadanos y el gobierno. En la introducción Mori dedica un apartado a hablar sobre la lengua japonesa. Allí explica por qué razones la consideraba inadecuada para educar a la población y así avanzar en el camino hacia la modernización que entonces iniciaba Japón. Según su parecer, la escritura nipona era excesivamente compleja y distaba en demasía del lenguaje oral, algo cierto, pues en aquella época la gente que recibía una educación suficiente para poder escribir en la difícil lengua japonesa o leerla era una pequeña minoría.

Supongamos, además, que Mori hubiera sentido el deseo de transmitir a sus compatriotas todas aquellas preciadas enseñanzas, principios, valores y conceptos que había aprendido en el extranjero y que no existían en su propia cultura. ¿Cómo podía explicar todo aquello si no existían equivalentes en su lengua materna? ¿Cómo lograría salvar esa distancia? Imaginemos que, a finales del s. XIX, Mori quisiera explicar a un campesino de las cercanías de Kioto que nunca había visto un tren de vapor cómo era aquel ingenio. Algo así no parece tan difícil, podría describírselo con todo lujo de detalles, incluso mostrarle una fotografía y cuando, gracias a los crecientes intercambios comerciales entre Japón y Occidente, fuera importada o fabricada la primera máquina podría enseñársela. Obviamente existiría cierta distancia entre ese “carro de vapor” (汽車 *kisha*), así es como, de hecho, se tradujo la locomotora en japonés, que habría imaginado el campesino y el objeto que acabaría viendo. Pero qué ocurre, sin embargo, cuando hablamos de ideas, de conceptos filosóficos, antropológicos, estéticos, etc. ¿Cómo, con qué medio, traducir esos conceptos inexistentes en su lengua materna? Al fin y al cabo, es razonable pensar que si todo ese conjunto de elementos que constituyen una

“visión del mundo” faltan en nuestra propia cultura, difícilmente podremos traducirlos. Es evidente que a mayor abstracción de los conceptos y mayor distancia entre las lenguas más difícil será la traducción, o, mejor dicho, ya no se tratará de traducir sino, en muchas ocasiones, de una creación *ex nihilo* o de una equiparación de conceptos en origen distintos que dará lugar a numerosas confusiones.

Aún así, los problemas prácticos relacionados con la dificultad de la lengua nipona o la carencia de conceptos equivalentes a los propios de las culturas occidentales, no explican por completo la radicalidad de la propuesta de Mori. Para entender plenamente su excéntrico proyecto es necesario tener en cuenta otra característica de la lengua japonesa que Mori indica en ese mismo preámbulo: su escritura era principalmente ideogramática, es decir, dependía del sistema de escritura chino. Asimismo, el vocabulario de la lengua nipona, es decir, el japonés previo a la adopción de la escritura china, era extremadamente pobre, de forma que, a excepción del vocabulario familiar, o de determinados términos agrícolas, la mayoría de palabras tenían un origen chino.<sup>149</sup>

Esta obviedad, es decir, que el japonés no desarrolló una escritura propia sino que adoptó el sistema chino al que, posteriormente, añadió dos silabarios creados en Japón, era en aquellos años un hecho poco apreciado por los intelectuales japoneses. El motivo es que se había producido en pocas décadas un giro sustancial en la historia intelectual nipona: el modelo cultural había dejado de ser China y había pasado a ser Occidente. Antes del periodo Meiji todo intelectual japonés que se preciara debía no sólo leer sino también escribir en chino clásico, además de estar familiarizado con la tradición poética del Imperio del Centro y con las enseñanzas confucianas. Sin embargo, tras un largo periodo de decadencia y el posterior sometimiento a las potencias occidentales, China era vista por las nuevas generaciones de

---

<sup>149</sup> Cfr. Mori Arinori, *Education in Japan: a series of letters addressed by prominent Americans to Arinori Mori*. New York, D. Appleton, 1873, p. LV.

intelectuales japoneses como el ejemplo de una cultura decadente e inútil, siendo reemplazada en el esquema de valores de estos pensadores por el paradigma occidental. Muchos de los intelectuales japoneses interiorizaron las ideas del evolucionismo cultural llegadas de Occidente, asumiendo que el reto principal de Japón era separarse de las culturas asiáticas y entrar en el club de las culturas civilizadas, *i. e.*, las occidentales.<sup>150</sup>

Ahora bien, la influencia del chino no terminaba en la escritura, pues buena parte del vocabulario y el sistema conceptual de la lengua japonesa eran préstamos directos de este idioma. Por este motivo, en aquellos años fueron constantes los llamamientos de intelectuales relacionados con el grupo Meiroku en favor de la eliminación de las enseñanzas chinas, pues éstas eran vistas como un obstáculo en el camino de Japón hacia la civilización, al considerarse la tradición de pensamiento chino como carente de precisión y claridad científicas.<sup>151</sup> De tal modo, si se deseaba borrar por completo la influencia china, debía irse más allá de la eliminación de la escritura y extraer una conclusión similar a la de Mori: la propia lengua japonesa, corrompida por la influencia china, también debía ser suprimida. En palabras de Mori:

Sin la ayuda del chino nuestra lengua nunca ha sido enseñada o utilizada para propósito comunicativo alguno. Esto muestra su pobreza. El avance de la civilización moderna ya casi ha alcanzado el corazón de la nación y la lengua inglesa que acompaña este progreso hace innecesario el uso tanto del chino como del japonés. El poder comercial de la raza angloparlante que ahora controla el mundo nos empuja a conocer sus costumbres y su manera de hacer negocios. Existe la absoluta necesidad de que dominemos la lengua inglesa, es un requisito para el mantenimiento de nuestra independencia en la comunidad de naciones. En estas circunstancias, nuestra precaria lengua, que nunca tendrá utilidad alguna fuera de nuestro archipiélago, está condenada a sucumbir al dominio de la lengua inglesa, especialmente cuando el poder de la máquina de vapor y la electricidad se hayan extendido por todo el mundo. Nuestra

---

<sup>150</sup> En el siguiente capítulo hablaremos con más detalle del concepto de civilización.

<sup>151</sup> Cfr. D. R. Howland, *op. cit.*, p. 51.

inteligente raza, ansiosa por adquirir conocimientos, no puede depender de un medio débil y vacilante en su esfuerzo por entender las verdades esenciales del preciado tesoro en qué consiste la ciencia, el arte y la religión occidentales. Las leyes del estado jamás podrán ser preservadas en la lengua de Japón. Todos estos motivos sugieren su abandono.<sup>152</sup>

Estas propuestas tan drásticas, traumáticas, si se quiere, encontraron una comprensible oposición tanto entre sus interlocutores americanos como dentro de las filas de los intelectuales japoneses. En primer lugar, Mori, que hizo llegar estas cavilaciones a algunos intelectuales americanos, recibió respuestas negativas como la del profesor de matemáticas y astronomía David Murray (1830-1905) o la de William Dwight Whitney (1827-1894). Este último, un prestigioso profesor de sánscrito y filología comparada en la Universidad de Yale, escribió una detallada misiva respondiendo a la propuesta de sustitución del inglés en lugar del japonés.<sup>153</sup> Whitney consideraba altamente improbable poder eliminar la lengua japonesa y sustituirla por el inglés, pues el esfuerzo que requeriría alfabetizar a toda la población en esta lengua extranjera sería enorme y acabaría dividiendo a la población en dos grupos: la élite cultural angloparlante y la masa ignorante.<sup>154</sup> Así pues, este profesor norteamericano proponía a Mori acabar con el uso de ideogramas y pasar a escribir el japonés con una escritura fonética, en otras palabras, adoptar el alfabeto románico, dado que:

No hay duda alguna de que, sean cuales sean los beneficios que Japón obtuvo de China en el pasado, nada valioso puede esperarse ahora de aquel país, teniendo en cuenta que los discípulos han dejado atrás a sus viejos maestros. Tampoco puede haber duda, creo, de que la influencia del chino sobre la lengua japonesa ha sido nociva y lamentable y que la completa emancipación

---

<sup>152</sup> A. Mori, *op. cit.*, p. LVI. En realidad, su propuesta era algo más compleja, pues proponía crear una versión simplificada de la escritura inglesa, una ortografía que se acercara más a la pronunciación real y que así salvara la distancia existente entre grafía y fonética que aún hoy en día caracteriza al idioma inglés.

<sup>153</sup> Cfr. A. Mori, *op. cit.*, pp. 144-153.

<sup>154</sup> Cfr. A. Mori, *op. cit.*, pp. 150-151.

de ella será extremadamente ventajosa para Japón. Y es por esto que, como espaldarazo a su emancipación, deseo ver el japonés escrito en caracteres europeos.<sup>155</sup>

A este consejo, el profesor Whitney añadía dos más: incluir en el japonés términos de la lengua inglesa y de otras lenguas europeas para así enriquecer su pobre vocabulario y, finalmente, fomentar el estudio de la lengua inglesa entre la población para así garantizar que las nuevas generaciones se familiarizaran con el idioma del futuro.

A pesar de este tipo de opiniones, la incorporación de la lengua japonesa a la modernidad discurriría por derroteros diferentes a los sugeridos aquí por Mori o a la propuesta de Nishi antes explicada: no sólo se preservó el sistema de escritura tradicional, sino que, además, éste fue el medio empleado para traducir los conceptos occidentales al lenguaje nipón. Durante las dos primeras décadas de la era Meiji los intelectuales japoneses se afanaron en crear un sinfín de nuevos términos para traducir aquellos conceptos foráneos recurriendo a vocablos compuestos con caracteres chinos.

#### **4. La traducción de una cosmovisión: a propósito de la introducción de conceptos occidentales en la lengua japonesa**

La empresa de traducción llevada a cabo por los intelectuales nipones de finales del s. XIX no constituía una completa novedad en este país, dado que los contactos entre Japón y Occidente se remontan al s. XVI. En cierto modo, la *intelligentsia* del periodo Meiji avanzó por la senda que casi cuatro siglos antes habían inaugurado los misioneros cristianos llegados a tierras de China y Japón, quienes realizaron las primeras traducciones de conceptos occidentales.<sup>156</sup> Tras la expulsión de los misioneros cristianos de Japón estas

---

<sup>155</sup> A. Mori, *op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>156</sup> De entre las obras sobre pensamiento occidental destinadas al público japonés destacó el

actividades quedaron provisionalmente estancadas, no siendo retomadas hasta la segunda mitad del periodo Edo, cuando hubo una transferencia limitada de conocimientos científico-técnicos llegados desde Occidente. Entre 1770 y 1850 entraron en Japón, vía Holanda, teorías científicas occidentales como la astronomía de Copernico y Laplace, la física de Newton, la química de Lavoisier, así como diversos conocimientos médicos. Entre los primeros japoneses que asumieron la titánica tarea de traducir obras científicas occidentales a una lengua que sólo podía recurrir a la tradición china para comprender una cosmovisión hasta entonces ajena, encontramos a Motoki Yoshinaga (本木良永 1735-1794) quien, por ejemplo, tradujo el término heliocentrismo recurriendo a terminología neoconfuciana, concretamente lo vertió al japonés como “Sol [como] principio supremo (太陽窮理 *taiyō kyūri*)”,<sup>157</sup> un término considerablemente alejado del original occidental.

---

*Compendium catolichae veritatis* (1594), escrito por el misionero andaluz Pedro Gómez (1535-1600). Fue un texto pionero en su tiempo, pues se trataba de un compendio de los conocimientos humanísticos y teológicos occidentales escrito en Japón para formar a los novicios japoneses de la Compañía de Jesús. Sólo un año más tarde, otro jesuita, Pedro Ramón (1550-1611), sería el responsable de traducir este texto al japonés. Cuatrocientos años más tarde (1995) esta traducción, de la que no se conservaba ejemplar alguno, fue descubierta en la biblioteca de Oxford. Este valioso texto, que aún está siendo estudiado, ejemplifica una de las estrategias que siguieron los misioneros para traducir el pensamiento occidental a un lenguaje y una cosmovisión radicalmente diferentes. A diferencia de la estrategia seguida por los jesuitas en el periodo inmediato a su llegada a Japón, o del caso de los jesuitas que viajaron a China, esta traducción es generalmente muy cautelosa a la hora de presentar los conceptos centrales de la teología occidental, optando más por la transcripción, esto es, por introducir nuevos términos en la lengua japonesa, que por la traducción pura. Dicha elección era un intento de evitar algunos de los problemas derivados de los primeros intentos de presentar la doctrina cristiana a los japoneses llevados a cabo por el miembro de la Compañía de Jesús Francisco de Xavier (1506-1552). Éste último recurrió al vocabulario budista para rendir al japonés conceptos como “Dios”, sembrando la confusión entre su audiencia, que creyó que los jesuitas eran miembros de una nueva escuela budista llegada desde el extranjero. Tales dificultades hicieron que con posterioridad los jesuitas destinados en Japón intentaran utilizar un vocabulario diferenciado para no ser confundidos con manifestaciones religiosas autóctonas. Cfr. M. Antoni J. Üçerler, “Jesuit Humanist Education in Sixteenth-Century Japan: The Latin and Japanese MSS of Pedro Gómez’s ‘Compendia’ on Astronomy, Philosophy, and Theology (1593-95)”. En *Jōchidai kirishitan bunka* (ed.), *Compendium catholicae veritatis, vol. III. Commentaries*. Tōkyō, Ōzorasha, 1997, pp. 1-57.

<sup>157</sup> Alcanzar el “principio supremo (窮理 ch. *qiónglǐ*)” es precisamente el propósito último de la filosofía neoconfuciana de Zhūzi (朱子 1130-1200), gracias al cual comprenderemos que el universo está compuesto por el principio (理 ch. *lǐ*), común a todo aquello que puebla el universo, y por su dimensión funcional, denominada energía (氣 ch. *qì*), que sería la responsable de la manifestación física de esos objetos y de las diferencias que existirían entre ellos. Cfr. Mori Mikisaburō 森三樹三郎, *Historia del pensamiento chino. Vol. II* (中国思想史. 下 *Chūgoku shisō shi. Ge*). Tōkyō, Daisan bunmeisha, 2008, pp. 353-361. Es fácil



Aunque Motoki y demás expertos en los conocimientos holandeses tradujeron el contenido de esos manuales utilizando vocabulario chino de los textos neoconfucianos del periodo Sòng, con el paso del tiempo aparecieron algunos autores que, conscientes de que esas herramientas eran de poca utilidad para realizar dicha tarea, optaron por otra estrategia para trasladar los conceptos de origen occidental a su lengua: la invención, la acuñación de nuevos términos. Uno de los pioneros en esta empresa fue Shizuki Tadao (志筑忠雄 1760-1806), responsable de la introducción en Japón de algunos términos fundamentales de la física moderna europea. A él debemos la creación de un elenco de nuevos términos, buena parte de los cuales siguen empleándose en el japonés y el chino actuales. Su principal contribución consistió en la publicación, en el año 1802, de su *Nuevo ensayo sobre los astros* (曆象新書 *Rekishō shinsho*), un texto que se basaba en la versión holandesa que había realizado Johan Lulofs (1773-1855) a partir de la obra de John Keill *Introductiones ad veram Physicam et veram Astronomiam* (1739).<sup>158</sup>

En conjunto, observando las traducciones a la lengua japonesa realizadas durante el periodo Edo, podemos extraer dos conclusiones: en primer lugar, en muchos casos no se acuñaron términos nuevos sino que simplemente fueron asimilados a vocablos confucianos ya existentes, pues esta filosofía constituía el horizonte ideológico esencial de la intelectualidad

---

entender que, al utilizar conceptos propios de esta metafísica oriental para traducir términos de la física occidental, el resultado difuminaba tanto el significado original de la nomenclatura confuciana, como el del vocablo occidental.

<sup>158</sup> Para llevar a cabo dicha tarea creó una sencilla nomenclatura, combinó el ideograma de “poder o fuerza (力 *ryoku*)” con otros ideogramas. De tal modo, la combinación de “poder” y “peso (重 *jū*)” sería la “gravedad (重力 *jūryoku*)”; la unión de “poder” y “atraer (引 *in*)” daría como resultado “atracción (引力 *inryoku*)”; la unión de “poder” y “rebotar (弾 *dan*)” sería “elasticidad (弾力 *danryoku*)”; y la unión de “poder” y “rápido (速 *soku*)” equivaldría a “velocidad (速力 *sokuryoku*)”. Con la excepción de este último término, el resto de conceptos arriba listados siguen siendo habitualmente utilizados en japonés y chino. Del mismo modo, a Shizuki se debe la creación de otros términos como, “fuerza centrífuga (遠心力 *enshinryoku*)”, “fuerza centrípeta (求心力 *kyūshinryoku*)” y, por último, “分子 (*bunshi*)”, vocablo creado a partir de “dividir (分 *bun*)” e “hijo o descendencia (子 *shi*)”, en un principio formado con la intención de traducir el término newtoniano de “corpúsculo”, pero que hoy en día se utiliza con el significado de “molécula”. Cfr. Scott L. Montgomery, *Science in Translation: Movements of Knowledge through Cultures and Time*. Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 227-250.

nipona durante aquella época. De tal forma, estas traducciones subsumían el significado del término original en un nuevo marco conceptual completamente diferente. En segundo lugar, el influjo del vocabulario occidental quedó limitado a los campos que hemos mencionado antes, de forma que conceptos relacionados con el pensamiento occidental en su más amplio significado, esto es: filosofía, política, teorías sociales, etc., prácticamente no entraron en Japón. Hubo que esperar al final del sistema *bakufu* para que parte de estas teorías llegaran a Japón y se iniciara entonces un laborioso proceso de traducción de conceptos inexistentes en la lengua y, por ende, en la cosmovisión nipona.

Cabe destacar, además, que durante las últimas décadas del s. XIX el idioma nipón sufrió alteraciones sustanciales que fueron más allá de la incorporación de nuevo vocabulario. También se dio un proceso de paulatina simplificación de la gramática y de progresivo abandono de términos relacionados con la posición social. Recordemos que en aquellos años se produjeron en Japón drásticas reformas, aboliéndose el sistema legal que había estado vigente durante más de doscientos años y que dividía la sociedad Tokugawa en castas. Estos cambios sociales se vieron reflejados en el idioma japonés, pues paulatinamente desaparecieron parte de las palabras y las terminaciones verbales reservadas a miembros de una casta, proceso que se aceleraría con la creación de una red nacional de educación que ayudó a difundir un lenguaje estándar por todo el país.<sup>159</sup> Pero el cambio más sustancial que se produjo en aquellos años tuvo que ver con el vocabulario: las puertas de Japón se abrieron a la influencia occidental y con ésta llegó una avalancha de conceptos desconocidos hasta entonces en aquellas tierras.

En la actualidad buena parte de los extranjerismos suelen ser

---

<sup>159</sup> El japonés estándar consistió en la popularización y extensión por todo el país de una lengua basada en el dialecto de Tokio. Cabe señalar que, pese a la simplificación y uniformización de la lengua, durante el periodo Meiji continuaron utilizándose giros lingüísticos ligados a la condición social, profesión, edad o sexo que, aunque en menor medida, se conservan en la actualidad. Cfr. S. Sanada, *op. cit.*, pp. 89-97.

incorporados a la lengua japonesa a través de la simple transcripción fonética, utilizando el silabario *katakana*,<sup>160</sup> pero durante aquellos años se optó por forjar términos haciendo uso de los ideogramas chinos. La introducción de la nueva terminología destinada a traducir vocablos occidentales fue un proceso enormemente complicado y al mismo tiempo asombrosamente rápido. Una tarea llevado a cabo por la intelectualidad nipona de la era Meiji, entre la que se contaban los propios miembros del grupo Meiroku. Pese a la fobia manifestada por algunos miembros de este grupo de intelectuales hacia la tradición china, claramente reflejada en sus propuestas de deshacerse de la escritura ideogramática, la práctica totalidad de los términos traducidos durante aquel periodo fueron vertidos al japonés basándose en los caracteres chinos.

Esta decisión, optar por el uso de ideogramas para traducir teorías occidentales, se explicaría por diversos motivos, principalmente por el hecho de que todos estos intelectuales eran de extracción samurái y, por lo tanto, habían sido formados precisamente en la tradición china. Resultaba, pues, comprensible que utilizaran aquellas herramientas que mejor conocían, dado que en Japón la tradición de los estudios científicos y teóricos estaba ligada a la escritura en chino clásico.<sup>161</sup>

Como ya hemos explicado, las transliteraciones apenas gozaron de popularidad durante el periodo Meiji. Por el contrario, se recurrió a tres métodos para trasladar conceptos occidentales a la lengua nipona: emplear traducciones realizadas previamente en China, especialmente gracias al

---

<sup>160</sup> Por ejemplo, *sandwich* es traducido como “*sandoicchi* (サンドイッチ)”, *ice cream* como “*aisu kurīmu* (アイスクリーム)”, etc. La traducción de vocablos extranjeros recurriendo a caracteres empleados con un valor fonético, tal y como suele hacerse en lengua china, fue más bien rara y se limitó a la transliteración de nombres de países (p. ej., 独逸 para Alemania) o de personas (p. ej., 韓図 para Kant), aunque en la actualidad incluso esta última costumbre ha caído en desuso.

<sup>161</sup> En su monografía sobre esta materia el profesor Saitō ofrece otra posible razón por la que se habría optado por las traducciones ideogramáticas: dadas las características de la lengua japonesa, si se traducía un sustantivo utilizando ideogramas se podía crear con facilidad un verbo asociado, así como adjetivos y adverbios. Cfr. T. Saitō, *op. cit.*, pp. 32-34.

esfuerzo de los misioneros occidentales;<sup>162</sup> utilizar términos que se encuentran en la literatura china clásica pero reutilizándolos ahora para traducir términos occidentales, de manera que se alteraba su significado original;<sup>163</sup> o, en último lugar, unir dos o más ideogramas para dar a luz un término completamente nuevo.<sup>164</sup>

Como resultado, en unas pocas décadas la lengua nipona cambió sustancialmente, introduciéndose en su seno un conjunto de palabras hoy en día imprescindibles para poder escribir buena parte de las frases que componen un periódico o un manual universitario, no sólo japonés, sino también chino. Decimos esto último porque la mayoría de los términos creados en Japón durante el periodo Meiji, así como aquellos a los que se les había otorgado un nuevo significado, fueron, a su vez, adoptados por los chinos.<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> Este es el caso de términos tan diversos como “telégrafo (電報 ch. *diànbào* jp. *denpō*)”, “aventura (冒險 ch. *màoxiǎn* jp. *bōken*)” o “personal (個人 ch. *gèrén* jp. *kojin*)”. Muchos de estos ejemplos los tomaron de diccionarios, particularmente de la obra de William Lobscheid *English and Chinese Dictionary, with Punti and Mandarin Pronunciation* (Hong Kong, 1866-69).

<sup>163</sup> Se trata de un conjunto amplísimo de términos que van desde “estación (駅 *eki*)”, pasando por “derecho (權利 *kenri*)”, “higiene (衛生 *eisei*)”, “economía (經濟 *keizai*)” o “sentido común (常識 *jōshiki*)”.

<sup>164</sup> Este último es el caso de términos como “estética (美学 *bigaku*)”, literalmente “la disciplina de la belleza”. Cfr. Yoshifumi Hida 飛田良文, *El japonés nacido en la era Meiji* (明治生まれの日本語 *Meiji umare no nihongo*). Kyōto, Tankōsha, 2002, p. 11 y ss.

<sup>165</sup> En el estudio de los profesores Gāo y Liú sobre los extranjerismos en la lengua china se ofrece una extensa lista de palabras de origen japonés. El listado de términos queda dividido en tres partes. En primer lugar, encontramos un reducido número de vocablos tradicionales japoneses que fueron introducidos en la lengua china. Ahora no nos ocuparemos de esta clase de términos, sino de los otros dos grupos de vocablos que consisten en palabras niponas que, utilizando ideogramas chinos, traducen términos occidentales. El primero de estos grupos es el de los ya mencionados vocablos del chino clásico que fueron reutilizados para traducir voces occidentales; entre otros encontramos: “literatura”, “cultura”, “discurso”, “ley”, “libertad”, “revolución”, “economía”, “finanzas”, “oportunidad”, “reglamento”, “negociación”, “moda”, “sociedad”, “pensamiento” o “naturaleza”. El segundo grupo es el de los términos, la mayoría compuestos por dos ideogramas, forjados en Japón gracias a la unión de ideogramas ya existentes. De un listado de más de trescientas palabras aquí destacamos términos como: “estética”, “materia”, “intuición”, “abstracto”, “representación”, “energía eléctrica”, “dictadura”, “concepto”, “teatro”, “realidad”, “parlamento”, “prejuicio”, “garantía”, “medicina”, “vapor”, “ciencia”, “suposición”, “sistema”, “intercambio”, “democracia”, “objetivo”, “historia”, “mercancía”, “periódico”, “personal”, “materialismo”, “racionalismo”, “idealismo”, etc. Cfr. Gāo Míngkǎi 高名凱 y Liú Zhēngtáng 刘正谈, *Investigación sobre los extranjerismos en el chino actual* (现代汉语外来词研究 *Xiàndài*

Dicho proceso de traducción puede considerarse como un episodio destacado en la historia del contacto entre culturas distantes. No sólo por la cantidad de palabras que se tradujeron en estos años, sino por la nueva visión del mundo que con estos se introducía en Japón. Ciertamente, la existencia de un precedente en la historia de la relación entre la cultura occidental y Japón, esto es, la llegada de los misioneros cristianos durante el s. XVI, implica que las traducciones realizadas durante el periodo Meiji no puedan considerarse como un caso de “traducción radical”, a manera de aquel experimento mental propuesto por el filósofo W. O. Quine,<sup>166</sup> aunque quizá no esté tan alejado de este último ejemplo. Poco o nada se pierde o se añade en la traducción de lenguas con raíces comunes, pensemos, por ejemplo, en la traducción del inglés al francés o del catalán al castellano, en todo caso varía la sonoridad, cuestión que tiene cierta importancia en el caso de la poesía. Pero, en general, podemos decir que existe un considerable grado de “transparencia semántica” entre estos idiomas, no sólo porque estas lenguas comparten una raíz lingüística común, sino por el prolongado contacto que han mantenido. De modo que, en términos generales, comparten una “cosmovisión” semejante.

---

*hànyǔ wàiláicǐ yánjiū*). Běijīng, Wénzì gǎigé chūbǎnshè, 1958, pp. 79-98. El profesor Martínez Robles expresa con suma concisión esta peculiar relación que une a la lengua nipona y a la china: “habiendo llevado a cabo un profundo y exitoso proceso de modernización, Japón se había adelantado claramente a China y se había convertido en un modelo en que muchos intelectuales chinos no dejaron de inspirarse. El japonés ya había hecho previamente el esfuerzo de adaptar a su lengua una gran cantidad de palabras ajenas a su cultura, y el chino, deshaciendo el camino que más de un milenio antes había seguido el japonés, incorporó un gran número de préstamos japoneses a su léxico”. Martínez Robles, David, *L’escriptura xinesa*. Barcelona, Editorial UOC, 2005, p. 87.

<sup>166</sup> En su obra *Word and Object* (1960) proponía el experimento mental de imaginar la traducción entre dos lenguas que no hubieran mantenido contacto alguno con el propósito de demostrar que, pese a que dos miembros de dos comunidades lingüísticas completamente alejadas observaran la misma escena, *i. e.*, un conejo corriendo, desconocemos si su manera de conceptualizar tales estímulos sensoriales, mediada por sus propias culturas y lenguajes, difería o no entre sí. De tal modo, si ante la frase del nativo “*gavagai*” el lingüista occidental extrae la conclusión de que éste quiere decir “conejo”, se podría afirmar que se trata de una conclusión precipitada, pues desconoce si los nativos categorizan el mundo como nosotros, si, por ejemplo, conejo es concebido como un objeto y no como un verbo o un atributo. Así, pues, Quine concluía que es posible que ambas lenguas constituyan ontologías inconciliables entre ellas y, sin embargo, compatibles con los datos sensoriales que ofrece el entorno. Como acabamos de explicar, el caso del japonés del s. XIX no es tan extremo, aunque lo cierto es que el contacto entre los misioneros cristianos llegados a Japón durante el s. XVI sí que podría calificarse de un caso de “traducción radical” y en nuestra opinión constituye una estimulante materia de reflexión.

Pero, ¿qué ocurre, sin embargo, cuando se trata de vocablos que hacen referencia a objetos desconocidos en nuestra cultura? Lo normal es adoptar el nombre de ese objeto *tel quel* pues, por lo general, una definición del término resulta poco práctica. Por ejemplo, resulta mucho más útil adoptar el término *sushi* que la definición que aparece en el diccionario japonés-español: “plato de pescado crudo variado sobre bolita de arroz”. También existe la posibilidad de crear una traducción *ad hoc*, como en el caso de “salsa de soja”.<sup>167</sup> Ahora bien, qué ocurre con aquello intangible, con conceptos o valores desconocidos en una cultura, qué ocurre si, siguiendo lo dicho por Quine, alguien intentara traducir la frase “los neutrinos no tienen masa” a un lenguaje de una tribu que vive en la selva. Quine daba la siguiente respuesta:

Si alguien lo hace, es esperable que cree [nuevas] palabras o que tergiversar (*distort*) el uso de las ya existentes. Es de esperar que alegue incansablemente que los nativos carecen de los conceptos necesarios y también que desconocen por completo la física. Y estará en lo cierto, excepto en su presuposición de que existe un significado no condicionado (*free-floating*), lingüísticamente neutral, que nosotros captamos en [la frase] “los neutrinos carecen de masa” y que el nativo no puede. [Al traducir este tipo de frases con un alto contenido teórico entre lenguas próximas se genera en nosotros la ilusión de que esas oraciones traducibles a diversos idiomas] son encarnaciones diversas de una proposición o un significado intercultural, cuando sería mejor considerarlas como meras variantes de un mismo verbalismo intracultural. La discontinuidad de la traducción radical pone a prueba nuestros significados: realmente los compara con sus materializaciones verbales o, por norma general, no encuentra nada allí (*really sets them over against their verbal embodiments, or, more typically, finds nothing there*) (...) Es, sobre todo, cuando nos referimos a este tipo de frases cuando muestra su vigencia la máxima de Wittgenstein: “entender una frase significa entender un lenguaje”.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> El término traducido por “salsa de soja (醤油 *shōyu*)” en realidad está compuesto por los caracteres “condimento de soja fermentada” y “aceite”.

<sup>168</sup> Willard Van Orman Quine, *Word and Object*. Cambridge, Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology, 1960, pp. 260-261. El lingüista y antropólogo

Suele decirse que el traductor puede escoger entre dos extremos diferentes: otorgar preeminencia al texto original, esto es, optar por la literalidad, o dar más importancia al lector potencial, es decir, primar el significado. Sin embargo, en casos como éste, en que ambas lenguas están tan alejadas, tal dilema no se da, pues una traducción literal sería difícilmente comprensible. Por ello probablemente en este caso sea mejor prescindir del término “traducción”, al menos si por traducir entendemos algo semejante a verter un significado que, por decirlo así, habitaría en el mundo platónico-semántico postulado por el lógico matemático alemán Gottlob Frege (1848-1925), de un lenguaje / recipiente, pongamos el inglés, a otro, pongamos que es el japonés. Quizá sería mejor sustituir “traducir” por “acuñar”, “forjar” o cualquier otro verbo cuyo significado implique un proceso creativo.

Si bien es cierto que en determinados casos, como cuando se hace referencia a acciones u objetos compartidos por ambas culturas, la traducción se nos aparece como poseedora de cierta transparencia semántica, ¿qué ocurre si intentamos traducir el concepto de libertad al japonés? ¿Qué ocurre si en japonés no existe el concepto de “constitución”, “derecho” u otros estrechamente asociados a nuestro concepto de libertad? Estas cuestiones aquí

---

Benjamin Lee Whorf (1897-1941) había defendido ideas similares con anterioridad. En uno de sus escritos más célebres aseveraba: “el *background* del sistema lingüístico (en otras palabras, la gramática) de cada idioma no es un mero instrumento de reproducción para expresar ideas sino más bien es el que da forma a las ideas, es el programa y la guía para la actividad intelectual de los individuos, para el análisis de las impresiones. (...) La formulación de ideas no es un proceso independiente, estrictamente racional en el viejo sentido, sino que forma parte de una gramática particular y difiere, ligera o considerablemente, entre distintas gramáticas. Diseccionamos la naturaleza de una forma establecida por nuestras lenguas nativas. Las categorías y tipos del mundo de los fenómenos que aislamos no los encontramos allí porque miran a cada observador a la cara, al contrario, el mundo se nos presenta en un caleidoscópico flujo de impresiones que deben ser organizadas por nuestra mente- y esto quiere decir primordialmente que se realiza gracias a los sistemas lingüísticos que hay en nuestras mentes. Cortamos la naturaleza en pedazos, la organizamos en conceptos y le adscribimos significados como lo hacemos, principalmente porque participamos de un acuerdo para organizarlo de esta manera- un acuerdo mantenido por nuestra comunidad lingüística y que es codificado en patrones lingüísticos”. Benjamin Lee Whorf, “Science and Linguistics (1940)”. En *Language, thought, and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, Technology Press of MIT, 1956, pp. 212-213.

listadas no son meras hipótesis enunciadas para hacer entender la dificultad de traducir conceptos ajenos a una tradición, sino que, en realidad, son circunstancias que se dieron durante el periodo Meiji, problemas concretos a los que tuvieron que hacer frente los intelectuales japoneses.

Ahora bien, en la mayoría de los casos la introducción de costumbres, instituciones y conceptos occidentales no se hizo *tel quel*, sino que éstos fueron adaptados a la cultura local. Como veremos en las siguientes páginas, en el proceso de introducción de elementos de la cultura occidental, tanto la cultura receptora, la japonesa, como los elementos de la cultura occidental asimilados, sufrieron profundos cambios.

## **II. “RELIGIÓN”, “BUDISMO” Y “FILOSOFÍA” A INICIOS DEL PERIODO MEIJI**



Una vez presentadas las circunstancias, métodos y debates en relación con las traducciones de términos occidentales al japonés, en este capítulo deseáramos examinar de qué forma se tradujeron al japonés los conceptos “religión” y “filosofía”. Como veremos más adelante, ambos términos tuvieron gran importancia para los pensadores budistas del periodo Meiji que deseaban interpretar su religión recurriendo a conceptos occidentales. La dificultad que implicaba definir el budismo empleando un lenguaje ajeno, subsumirlo bajo categorías como religión o filosofía, ya se aprecia en los ensayos de los primeros budólogos occidentales quienes, en muchos casos, violentaron su objeto de estudio para así encorsetar el budismo en un armazón teórico familiar.<sup>169</sup> En el Japón de finales del s. XIX, estas categorías eran parte de una ingente masa de conocimientos recién importada desde tierras occidentales. Los budistas nipones, desconocedores hasta entonces del pensamiento occidental, se vieron en la necesidad de describir su tradición valiéndose de nuevas herramientas conceptuales, compelidos a responder a un peculiar, y artificial, dilema: ¿era el budismo una religión? ¿Era una mera superstición o se trataba, en cambio, de una filosofía? Antes, sin embargo, de responder a tales cuestiones era imprescindible entender qué era aquello denominado “religión” y qué era la “filosofía”.

En nuestros días, cuando occidentales o japoneses escuchan estos dos términos en sus respectivas lenguas no sienten extrañez alguna: en ambos casos los hablantes utilizan tales palabras de forma competente, de acuerdo con las reglas del lenguaje. Sin embargo, a principios de la era Meiji, cuando

---

<sup>169</sup> Existió, por ejemplo, una marcada tendencia no sólo entre los neófitos, sino también entre los especialistas en la materia, a entender el budismo en relación con el cristianismo, ya fuera señalando sus semejanzas o bien sus diferencias. Por ejemplo, en el caso de un estudioso del budismo de la talla de Thomas William Rhys Davids (1843-1922), el budismo antiguo fue interpretado como un movimiento que se había levantado contra la religión de los brahmanes y que recordaría, en cierta forma, al surgimiento del cristianismo contra el judaísmo o a la reacción luterana contra la decadencia de la curia pontificia. Según Davids, la historia de ambas tradiciones “sorprendentemente discurre de forma paralela”. Cfr. T. W. Rhys Davids, *Buddhism: A Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha*. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1910, p. 23 y ss.

fueron introducidos en Japón, se originaron entre los pensadores nipones intensas discusiones sobre su significado. Encontramos respuestas de lo más variopinto, aunque, por lo general, existen algunos puntos en común entre ellas. Exégesis sobre la naturaleza de la religión y la filosofía que, con posterioridad, parte de la intelectualidad budista asumió y aplicó a su tradición.

En las siguientes páginas explicaremos brevemente la historia de la traducción de “religión” y “filosofía” al japonés para, a continuación, exponer los debates entre la *intelligentsia* nipona en torno al significado de dichos vocablos, así como cuáles fueron los principales sentidos en que fueron entendidos. Después presentaremos las ideas de dos autores budistas que, a nuestro parecer, constituyen un excelente ejemplo de cómo algunos pensadores budistas modelaron una nueva versión de su tradición sobre el armazón doctrinal recién importado. Shimaji Mokurai nos servirá como ejemplo para ver cómo se entendió el budismo en tanto que religión e Inoue Enryō nos permitirá examinar la unión del budismo con las categorías de religión y filosofía.

## **1. El concepto “religión” a principios de la era Meiji**

La necesidad de acuñar una traducción nipona del vocablo “religión (宗教 *shūkyō*)” nació a finales del periodo Edo, cuando, en la década de los 50 del s. XIX, los japoneses firmaron acuerdos comerciales con las naciones occidentales en los que, entre otras cosas, se recogía el derecho de los ciudadanos occidentales que vivieran en Japón a practicar su religión. Se trató, en consecuencia, de una traducción obligada por las circunstancias, por la expansión colonial, y, en este caso, también cultural-conceptual, de las naciones occidentales.<sup>170</sup> La tolerancia de las prácticas religiosas de los

---

<sup>170</sup> Concretamente, el término inglés *religion* fue traducido por vez primera al japonés en

occidentales, que acabó traduciendo en la reintroducción de la religión cristiana en Japón, fue una excepción, pues en aquel entonces el cristianismo era un credo prohibido para los ciudadanos japoneses. Podríamos afirmar, por lo tanto, que el cristianismo fue permitido no en tanto que derecho individual sino en calidad de privilegio exclusivo de los extranjeros. Dicho de otro modo, la libertad de religión quedaba vinculada a la nacionalidad y no era concebida aún como un derecho individual.

En estos tratados, no obstante, aún no se empleaba la traducción del término “religión” que acabó imponiéndose y que todavía se utiliza en la actualidad. De hecho, al igual que ocurrió con el vocablo “filosofía” o con muchas otras palabras occidentales, se hicieron numerosas probaturas hasta que,<sup>171</sup> finalmente, el término 宗教 (*shūkyō*), en origen un vocablo propio de la tradición budista,<sup>172</sup> se consolidó en la década de los 80 del s. XIX como la traducción de “religión”.<sup>173</sup>

---

1854, en el artículo octavo del tratado comercial firmado por japoneses y estadounidenses, aunque no se utilizó el vocablo 宗教 (*shūkyō*), sino otras dos traducciones que hoy en día han caído en desuso. En dicho apartado puede leerse: “1. No existe inconveniente alguno en que los ciudadanos americanos veneren la religión (宗法 *shūhō*) de su país dentro de los recintos religiosos o de sus viviendas (...) 3. Los ciudadanos de ambos países no deberán discutir sobre religión (宗旨 *shūshi*)”. Cfr. Isomae Junichi 磯前順一, *Las teorías sobre la religión en el Japón contemporáneo y su genealogía. Religión, nación y Shinto* (近代日本の宗教言説とその系譜—宗教、国家、神道— *Kindai nihon no shūkyō gensetsu to sono keifu. Shūkyō, kokka, shintō*). Tōkyō, Iwanami Shoten, 2003, p. 33.

<sup>171</sup> El profesor Isomae ofrece un extenso listado de las diferentes traducciones japonesas de religión que se ensayaron durante aquellos años. Cfr. J. Isomae, *op. cit.*, p. 34.

<sup>172</sup> En origen se trataba de un vocablo chino (ch. *zōngjiào*) perteneciente a la escolástica budista cuyo significado era, respectivamente, “el principio último e inefable (sk. *siddhānta* 宗 ch. *zōng*)” y “enseñanza (sk. *deśana* 教 ch. *jiào*)”, dando lugar al paradójico término “la enseñanza del principio último e inefable”. Según el profesor Nakamura, este significado no estaría muy alejado del de “enseñanza religiosa”, motivo que quizá explicaría por qué los pensadores Meiji habrían elegido ese vocablo como traducción del término occidental “religión”. Posteriormente, dentro de la literatura budista, este término cobró el significado de “enseñanza o doctrina de una escuela budista”, dado que “宗 (ch. *zōng*)” se utilizó para hacer referencia a las numerosas escuelas en que se subdivide la enseñanza budista. Cfr. Nakamura Hajime 中村元, “La traducción ‘religión’ (「宗教」という訳語 “*Shūkyō*” to iu *yakugo*)”. *Actas de la Academia de Japón* (日本学士院紀要 *Nihon gakushi-in kiyō*). Tōkyō, Nihon gakushi-in, no. 46-2, 1992, pp. 59-60, 64-65.

<sup>173</sup> Según el profesor Suzuki, la primera vez que el término 宗教 (*shūkyō*) habría sido utilizado como traducción del término occidental religión sería en 1867, cuando fue acuñado por conversos cristianos japoneses. Cfr. Suzuki Norihisa 鈴木範久, *Investigación sobre las corrientes de pensamiento religiosas durante el periodo Meiji* (明治宗教思潮の研究 *Meiji*

A pesar de que en la actualidad los japoneses utilizan este término para hacer referencia a todas las manifestaciones religiosas, siendo extensible a cualquier cultura, en aquel entonces, cuando fue importada al archipiélago nipón, poseía un significado muy diferente. La “religión” era, en primer lugar, un término occidental, aplicable primordialmente a la religión cristiana y asociada a otros conceptos como el de “civilización”.

## 2. Una teoría de la “civilización”

En los inicios del periodo Meiji se tradujo el vocablo “civilización (文明 *bunmei*)”<sup>174</sup> y pronto las discusiones y teorías en torno a dicho concepto se sucedieron. Descubrir en qué consistía la civilización, qué lugar ocupaba Japón respecto a este ideal o cómo podía alcanzar tal estadio evolutivo fueron, sin duda, algunas de las preocupaciones principales de los intelectuales nipones de aquellos tiempos.

El concepto de civilización,<sup>175</sup> derivado de un término francés que

---

*shūkyō shichō no kenkyū*). Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppan kai, 1979, pp. 13-17.

<sup>174</sup> Este término ya existía previamente en chino clásico, teniendo entre sus diversos significados el de gobernar una nación a través de las leyes, haciéndola prosperar y favoreciendo el refinamiento de las costumbres. Cfr. Suzuki Shūji 鈴木修次, *Las palabras de la civilización* (文明のことば *Bunmei no kotoba*). Hiroshima, Bunkan kyōron shuppan, 1981, pp. 42-43. Igualmente se utilizó 開化 *kaika* como traducción de “civilización”, en origen un término budista cuya lectura era *kaike* y que significaba enseñar, guiar a los seres sintientes a la verdad budista. Por último, en el periodo Meiji también se fraguó un vocablo compuesto por las dos palabras anteriormente citadas que poseía el mismo significado, “civilización” (文明開化 *bunmei kaika*). Pese a que este último término está formado por dos palabras que poseen el mismo significado, ya que tanto *bunmei*, como *kaika*, se traducen como “civilización”, en la tradición historiográfica occidental ha sido habitualmente traducido como “civilización e ilustración”. Sin embargo, no parece existir justificación alguna para traducirlo como “ilustración”, dado que en japonés este término se traduce como 啓蒙主義 (*keimō shugi*). Además, las referencias de los pensadores nipones de la era Meiji a la Ilustración son prácticamente inexistentes. Parece, por el contrario, que esta traducción tardía se habría inspirado en la historiografía nipona de mediados del s. XX que establecía paralelismos entre ambos periodos históricos. Cfr. D.R. Howland, *op. cit.*, pp. 38-40.

<sup>175</sup> Según el profesor Lucien Febvre (1878-1956), el primer documento en que aparece el sustantivo “civilización”, derivado del verbo previamente existente “civilizar”, data de la

ganó popularidad en Europa a finales del s. XVIII y principios del XIX unía diversos significados:

El término *civilización* pudo ser adoptado con mayor rapidez si cabe debido a que se trata de un vocablo sintético de un concepto preexistente, formulado anteriormente de forma múltiple y variada: refinamiento de las costumbres, educación del espíritu, desarrollo de los modales, cultivo de las artes y las ciencias, expansión del comercio y la industria, así como adquisición de bienes materiales y lujo.<sup>176</sup>

Pronto “civilizar” se convirtió en el propósito principal de *les philosophes*, que asumieron la “misión” de conducir a sus congéneres a un nuevo estadio de su existencia en que el refinamiento sustituiría a la barbarie, a la violencia, al prejuicio y a la superstición. Un proyecto que, según señala Zygmunt Bauman, se fundamentaba en postulados universalistas, pues, según creían tales pensadores, el proyecto civilizador sería aplicable al conjunto de la humanidad. Además, ese programa asumía algunas premisas como, por ejemplo, una idea poco optimista de la naturaleza humana. El hombre, *tel quel*, en estado de naturaleza, es salvaje, incapaz de escapar de su condición. Es necesario, por lo tanto, el continuo esfuerzo del individuo junto con una

---

obra *La antigüedad al descubierto a través de sus costumbres* (1766), texto del filósofo ilustrado Nicolas Antoine Boulanger (1722-1759). Al tratarse de una obra póstuma, es posible que la acuñación de este término se remonte, como mínimo, hasta 1759, fecha en que murió el autor. Sin embargo, el profesor Febvre también aporta una explicación alternativa: que el manuscrito original hubiera sido retocado. De tal forma, “civilización” podría haber sido un término añadido por su editor, el Barón d’Holbach (1723-1789), otro enciclopedista e íntimo amigo de Boulanger. Esta segunda hipótesis, que no puede ser probada, se apoyaría en tres datos: el Barón d’Holbach acuñó numerosos neologismos, Boulanger no utiliza el término “civilización” en ningún otro lugar y, tercero, d’Holbach sí que lo empleó en una de sus obras, concretamente en *El sistema social* (1773). Cfr. Lucien Febvre, *Pour une histoire à part entière*. Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 1982, pp. 485-486. Pese a lo indicado por Febvre, con posterioridad el profesor Émile Benveniste adelantaba la fecha de creación de este vocablo hasta 1756, cuando habría sido creado por el marqués de Mirabeau en su obra *L’ami des hommes*. Cfr. Émile Benveniste, “Civilisation. Contribution à l’histoire du mot”. *Hommage à Lucien Febvre*. Paris, A. Colin, 1954, p. 48. En lengua castellana, sobre el origen del término civilización y los significados que tuvo desde su nacimiento hasta el s. XX, puede consultarse: Juan R. Goberna Falque, *Civilización. Historia de una idea*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 29-73.

<sup>176</sup> Jean Starobinski, “Le mot civilisation”. En *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l’artifice à l’âge des Lumières*. Paris, Éditions Gallimard, 1989, p. 15.

vida en comunidad para poder superar esa condición. En el seno de la sociedad las enseñanzas morales y las leyes forjadas por la razón y promulgadas por el estado sustituirán a los instintos. La escuela será el lugar central donde inculcar estos valores a los ciudadanos, el campo de batalla donde el estado debe eliminar toda superstición y oscurantismo.<sup>177</sup> Se trataba de un ideal, o quizá sería mejor hablar de ideología, que debía conducir al progreso a la sociedad mediante principios racionales.

Desearíamos señalar otras dos características del vocablo “civilización”. En primer lugar, tal concepto pronto se convirtió en un sinónimo de Occidente, o, dicho con palabras más certeras, el concepto civilización pasó a expresar la “autoconciencia de Occidente”. Fue identificado como la causa de la supuesta superioridad moral, política, económica, científico-técnica o filosófica que caracterizaría a las modernas potencias europeas en comparación con las otras culturas o con épocas pasadas de la historia de Occidente.<sup>178</sup> En segundo lugar, esa naturaleza

---

<sup>177</sup> Sobre la teoría de la educación en la modernidad, en particular entre los ilustrados franceses, el pensador Zygmunt Bauman señala: “[l]a visión comprehensiva de la educación como una condición universal del hombre implica la creencia en un potencial infinito. No hay nada que la educación no pueda hacer si ésta es encomendada a las personas adecuadas. La potencialidad ilimitada de la educación deriva, obviamente, de la infinita maleabilidad del hombre. Pero maleabilidad también significa incompletud, inmadurez. (...) El proyecto de educación universal se fundaba en última instancia en una visión poco halagüeña de la gente (...) [pues ésta] con excesiva facilidad renuncia a su libertad; se regodea con entusiasmo en las supersticiones; adora los rituales carentes de sentido y, a menudo, crueles; obstinadamente se aferra a las viejas costumbres y rechaza un cambio que, sin embargo, es beneficioso”. Zygmunt Bauman, “On the Origins of Civilisation. A historical note”. En Brett Bowden (ed.), *Civilization. Critical Concepts in Political Science. Vol. I*. New York, Routledge, 2009, p. 145.

<sup>178</sup> “El concepto de «civilización» se refiere a hechos muy diversos: tanto al grado alcanzado por la técnica, como al tipo de modales reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres. (...) Para ser exactos, no hay nada que no pueda hacerse de una forma «civilizada» y de una forma «incivilizada». (...) Pero si se trata de comprobar cuál es, en realidad, la función general que cumple el concepto de «civilización» y cuál es la generalidad que se pretende designar con estas acciones y actitudes humanas al agruparlas bajo el término de «civilizadas», llegamos a una conclusión muy simple: este concepto expresa la autoconciencia de Occidente (...) resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas «más primitivas». Con el término de «civilización» trata la sociedad occidental de caracterizar aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas”. Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad. De Ramón García Cotarelo. Madrid,

universalista que señalaba el profesor Bauman hizo que este concepto acabara por quedar vinculado con el ideario colonialista. Al fin y al cabo, si la civilización era el signo distintivo de las naciones superiores, éstas, con la magnanimidad propia de los déspotas ilustrados, se veían en la obligación de tutelar a aquellas culturas que aún estaban estancadas en estadios previos de desarrollo. De hecho, casi desde el nacimiento del concepto se estableció este vínculo con el colonialismo que venía a sustituir la tradicional justificación religiosa de la expansión cultural, la tarea desempeñada por las misiones cristianas, por una versión moderna y laica:

[G]racias a sus valores asociados, merced a su alianza con las ideas de perfectibilidad y progreso, la palabra civilización no sólo designará un complejo proceso de refinamiento de las costumbres, de la organización social, del progreso técnico y del avance del conocimiento, sino que adquirirá un aura sagrada que la hará apta tanto para reforzar los valores religiosos tradicionales como para, desde una perspectiva inversa, suplantarlos. (...) La filosofía ilustrada, epitomizada en el *Esquisse* (1794) de Condorcet, condena la conquista colonial y especialmente el proselitismo de las misiones cristianas de ultramar. Los epítetos tradicionalmente reservados a los bárbaros («sanguinarios», «tiránicos», «estúpidos») se aplican aquí a los colonizadores, a los misioneros, a aquellos que, en el viejo continente, se aferraban a las antiguas «supersticiones». Una nueva tarea aparece [en escena]: educar, emancipar, civilizar. La sacralidad de la *civilización* sustituye a la de la *religión*. De este modo, el texto de Condorcet muestra con claridad que el objetivo último era el mismo: la asimilación de otras culturas en la catolicidad de la Ilustración toma el relevo de la empresa misionera que había buscado unir a toda la humanidad bajo el estandarte de Cristo.<sup>179</sup>

Así, pues, un concepto con una carga semántica tan rica e íntimamente ligado a la cosmovisión occidental entraba en Japón a inicios del periodo Meiji. “Civilización” no sólo poseía unas connotaciones específicas respecto

---

Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 57.

<sup>179</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, pp. 32-34.

de Occidente, sino también en relación con el resto de culturas, que venían a ser la otra cara de la moneda, la alteridad que, a manera de contraste, permitía que Occidente se formara una arrogante imagen de sí mismo. Estas connotaciones ideológicas fueron advertidas por los intelectuales japoneses que, sin embargo, abrumados por el poderío de las potencias occidentales, en un principio se vieron forzados a reconocer su inferioridad en el esquema evolutivo universal.

De acuerdo con esto, Fukuzawa Yukichi, en su obra *Sinopsis de una teoría de la civilización* (文明論の概略 *Bunmei no gairyaku* 1875) indicaba que Japón estaría a medio camino entre la barbarie (野蛮の国 *yaban no kuni*) de África y Australia y la civilización (最上の文明国 *saijō no bunmei-koku*) propia de los países occidentales, siendo una nación “medio civilizada (半開の国 *hankai no kuni*)”.<sup>180</sup> Esto implicaba, obviamente, que los japoneses no se consideraban como iguales a esa idealizada cultura occidental. El desarrollo, el progreso y, con ello, el ansiado objetivo de la *intelligentsia* Meiji consistente en alcanzar el estadio de “civilización”, fue sin duda una de las preocupaciones centrales durante aquellos años. Como ya se ha dicho en el capítulo anterior, esta élite, entre la que destacaba Fukuzawa y el grupo de intelectuales vinculados a la sociedad Meiroku, había asumido la misión de conducir a sus compatriotas a la civilización. El proyecto civilizador tenía una doble vertiente: no sólo urgía adoptar los principios esenciales de esa tradición cultural, sino también erradicar todas las costumbres incivilizadas, relacionadas con la alimentación, la vestimenta, la higiene, los modales o las creencias irracionales, especialmente aquellas de carácter religioso, arraigadas en la cultura nipona.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Cfr. FYZS, vol. IV, p. 16.

<sup>181</sup> Empleamos aquí de forma indistinta los términos “civilización” y “cultura”, dado que durante las primeras décadas del periodo Meiji tenían significados similares. Posteriormente, a finales del s. XIX y principios del s. XX, influenciados por la tradición alemana que había establecido una diferencia entre la *civilisation* francesa y la *Kultur* alemana, algunos intelectuales japoneses empezaron a distinguirlas empleando “civilización” como un término que denotaba el avance material, mientras que “cultura” poseería unas connotaciones espirituales. En este esquema reciclado en Japón, la *Kultur* pasó a ser sinónimo de la cultura



Japón aceptaría este esquema a regañadientes y de forma provisional, considerándolo como un reto, un acicate. Pese a que, en un principio, en Japón se asimiló el discurso colonial occidental según el cual aquella cultura constituiría el faro de la civilización, poco después de su introducción, al ser traducido al japonés, discutido y reinterpretado por los pensadores nipones, se produjo un desplazamiento semántico de proporciones considerables: el concepto de civilización dejó de ser exclusivamente occidental, dado que algunos japoneses empezaron a utilizarlo en un sentido universal que no necesariamente implicaba asumir todos los valores característicos de las culturas hasta entonces consideradas como el modelo de civilización.<sup>182</sup> Este cambio forma parte de un proceso de mayor trascendencia y es uno de los aspectos más interesantes de la historia intelectual del periodo Meiji: al aplicar a su cultura conceptos y valores hasta entonces considerados exclusivos de la civilización occidental, los japoneses los redefinían y, de esta forma, ponían en cuestión parte de sus implicaciones etnocéntricas. Podría decirse que, asumiendo tales categorías, los japoneses se estaban “occidentalizando”, que, compelidos por las circunstancias, se estaban plegando al discurso colonial occidental. Pero esta afirmación, que, en parte es cierta, debería matizarse apelando a la evidencia de que este proceso lo llevaron a cabo los propios nipones, adaptando a su tradición aquellos elementos de la cultura occidental que consideraron más valiosos e imprescindibles. De este modo, al introducir instituciones y conceptos, hasta

---

japonesa y la *civilisation* se identificó con la civilización occidental. Fue el germen de un discurso nacionalista cultural nipón en que la “cultura japonesa” era concebida como la antítesis de la “civilización occidental”. Cfr. S. Suzuki, *op. cit.*, p. 53 y ss. Sobre el origen de estos dos conceptos y su rol en el pensamiento germano del s. XIX y principios del s. XX se puede consultar J. R. Goberna Falque, *op. cit.*, pp.117-206.

<sup>182</sup> En relación con esta distinción el profesor Howland señala que, aunque en la mayoría de estudios sobre la materia el concepto de “civilización” durante el periodo Meiji está íntimamente asociado al de “occidentalización”, en realidad ese vocablo de origen extranjero habría sido interpretado en dos sentidos: uno particular, esto es, como occidentalización, y otro universal, tal y como hizo Fukuzawa. De este modo, las observaciones críticas de Fukuzawa habrían producido “una fractura de esa ‘civilización’ en dos programas relacionados pero diferentes: uno era el objetivo de una civilización universal de acuerdo con las teorías europeas; el segundo era el objetivo de desarrollo asumido de forma pragmática por los dirigentes del gobierno. Estos cambios de significado han pasado completamente desapercibidos en las historiografías anteriores del Japón Meiji”. D. Howland, *op. cit.*, p. 33.

entonces limitados a Occidente y sus colonias, en una cultura periférica no tutelada por imperio colonial alguno, alteraban el significado original del universalismo dirigido por las potencias coloniales: nacía un nuevo discurso universalista forjado por una cultura asiática que trataba de igual a igual a Occidente. Sin embargo, el hecho de que una nación oriental reformulara conceptos, ideas e instituciones occidentales no significaba que estos nuevos significados fueran asumidos de forma inmediata por los europeos.

Para lograr tal resultado fueron necesarias al menos dos condiciones más: una política de persuasión, a través de “campanas de imagen”, y el uso de la fuerza. Desde el inicio de la era Meiji el gobierno japonés se aprestó a difundir parte de su legado cultural con una voluntad manifiesta de mostrar a las naciones europeas que el país estaba a la altura de Occidente. Con este objetivo los japoneses hicieron importantes inversiones en los pabellones que debían representarlos en las exposiciones universales celebradas en Europa y Estados Unidos a finales del s. XIX, donde causaron sensación y dieron inicio a la moda del arte japonés conocida con el nombre francés de *japonisme*.<sup>183</sup> Ese movimiento “propagandístico” que tuvo lugar durante las últimas dos décadas del s. XIX, discurría de forma paralela a los esfuerzos de la diplomacia japonesa por conseguir que las potencias occidentales revisaran los tratados comerciales injustos que Japón había tenido que firmar años antes y que tanto indignaban a la clase dirigente, a la naciente opinión pública y al cada vez más poderoso ejército profesional. Pero no fue hasta después de la guerra sino-japonesa (1894-1895) cuando, en 1899, las potencias coloniales occidentales abolieron los tratados injustos. En conclusión, podríamos decir que el poder militar nipón obligó a las naciones occidentales, si no a considerar a Japón como un igual, al menos a tratarlo como tal.

El texto de Fukuzawa de 1875 anteriormente citado, pese a haber sido escrito a inicios de la era Meiji, probablemente constituye uno de los primeros

---

<sup>183</sup> Cfr. Alfonso J. Falero, “A brief History of Intellectual Japanism in Spain and Europe”, sin publicar. Agradezco al autor que me facilitara la consulta de este artículo.

intentos de reformular la idea de civilización al margen de los parámetros que hasta entonces eran habituales, *i. e.*, Occidente y sus valores. Al leerlo desde la perspectiva que nos ofrece el siglo y medio de historia transcurrido desde su concepción, se puede apreciar el esfuerzo intelectual, así como las vacilaciones, de un autor que intenta dar el paso de una idea de civilización como sinónimo de Occidente a un concepto universal. Según Fukuzawa, pese a que el modelo de civilización lo encarnaran en aquel momento las naciones europeas, éstas no podían ser calificadas como el culmen del proceso evolutivo:

Aunque afirmamos que las naciones occidentales son civilizadas, pueden ser correctamente honradas con esa designación sólo en la época contemporánea. Y, si somos más precisos, muchas de ellas difícilmente podrán ser calificadas como tales. (...) Cuando, de aquí miles de años, el conocimiento y la virtud de la gente hayan progresado hasta alcanzar el grado último de paz y felicidad, seguramente [esas gentes] observarán la situación actual de las naciones occidentales y también se compadecerán de ellas por su estado primitivo. Si lo vemos desde este punto de vista, el proceso de civilización no tiene límites, de modo que no podemos sentirnos satisfechos con la situación actual de las naciones occidentales.<sup>184</sup>

Para Fukuzawa, por tanto, a diferencia de algunos de sus contemporáneos, entrar en la senda de la civilización no suponía exactamente occidentalizarse, sino estudiar esas naciones para identificar cuáles eran los elementos distintivos de la civilización y así poder aplicarlos al caso japonés. Fukuzawa consideraba que un estado civilizado consistiría en que los ciudadanos de estos países:

Liberen su espíritu y no se dejen embaucar (惑溺 *wakudeki*) por las viejas costumbres. Que actúen con independencia y no dependan del favor de los demás, que cultiven la virtud y perfeccionen sus conocimientos, que no

---

<sup>184</sup> FYZS, vol. IV, p. 18.

sientan nostalgia por lo antiguo, ni se sientan satisfechos con el presente.<sup>185</sup>

Es decir, la civilización es identificada con una búsqueda de la autonomía, con un desarrollo de la moral y del conocimiento que, al mismo tiempo, contribuyan al progreso de la sociedad. Por este motivo Fukuzawa diferenciaba entre la “civilización interior (内の文明 *uchi no bunmei*)” y la “civilización exterior (外の文明 *soto no bunmei*)”, dando mayor relevancia a la primera pues, según su opinión, la civilización exterior, esto es, la modernización, no sería más que el resultado de un cambio interno. La independencia y el espíritu crítico,<sup>186</sup> éste era el elemento esencial de la civilización, motivo por el que Fukuzawa censuraba la “moda occidental” que entonces se vivía en Japón y que consistía en imitar los aspectos más superficiales de Occidente:

¿Acaso podemos afirmar que el estilo occidental que cada vez vemos más en la vida diaria japonesa es prueba de la civilización? ¿Podemos denominar civilizados a esos hombres con cortes de pelo occidentales que nos cruzamos [por la calle]? ¿Debemos llamarlos así porque comen carne? De ningún modo.<sup>187</sup>

En conclusión, Fukuzawa, a diferencia de algunos de sus contemporáneos, no consideraba que entrar en la senda de la civilización equivalía a imitar ciegamente las costumbres occidentales, sino que consistía en identificar los elementos característicos de la civilización y así poder

---

<sup>185</sup> FYZS, vol. IV, p. 17.

<sup>186</sup> Cfr. FYZS, vol. IV, pp. 19-20. Fukuzawa habría interpretado el “espíritu crítico” como esencia de la civilización influenciado por la obra *History of Civilization in England* (1857) de Henry Thomas Buckle (1821-1862), donde el autor anglosajón juzga que el *spirit of doubt* es la esencia del saber. Tesis que Fukuzawa repetía en su *Invitación a la educación* (1872-76), donde afirmaba: “si inquirimos sobre el origen de la civilización de los ciudadanos de los países occidentales [la respuesta será] que ésta nace de su espíritu crítico (疑之氣 *gi no ki*)”. FYZS, vol. III, p. 123.

<sup>187</sup> FYZS, vol. IV, p. 29. En su obra *Invitación a la educación* (1872-76) Fukuzawa nos ofrece una vitriólica sentencia sobre esa acrítica pasión pro-occidental de sus contemporáneos: “creen en lo nuevo con la misma fe ciega con que creían en lo antiguo”. FYZS, vol. III, p. 129.

aplicarlos al caso japonés.

Pese a que no será objeto de análisis en este trabajo, deseamos terminar este apartado apuntando que en el archipiélago nipón el concepto de civilización también quedó íntimamente vinculado con el imperialismo: poco después de iniciar el proceso de modernización dirigido por la clase gobernante, el país experimentó un notable desarrollo industrial, armamentístico, adoptó con éxito un nuevo marco constitucional e introdujo nuevas costumbres que, a ojos de los nativos, demostraban que Japón había entrado en el selecto grupo de las naciones civilizadas. Pronto, por lo tanto, encontramos a pensadores locales apropiándose del discurso colonial occidental, teorizando sobre el “deber” o la “misión” que los japoneses tenían de conducir a sus congéneres asiáticos, sumidos en el atraso, por la senda que llevaba a la civilización. También en este caso Fukuzawa demostró ser un pionero, pues ya en 1885 en un breve ensayo titulado “Liberarse de Asia (脱亜論 *Datsua ron*)” afirmaba:

Aunque nuestro país se encuentra en el extremo oriental de Asia, el espíritu de nuestra gente ya se ha liberado de la estrechez de miras propia de este continente y la ha cambiado por la civilización occidental. (...) [E]s necesario abandonar las filas de Asia y unirse a la civilización occidental. No hay necesidad alguna de relacionarse con China y con Corea de forma diferente sólo porque sean nuestros vecinos, debemos tratarlos tal y como lo hacen las naciones occidentales.<sup>188</sup>

La cita anterior puede ayudarnos a hacernos una idea del fermento teórico que subyace a la política de expansión colonial que poco después iniciaría Japón: Guerra Sino-Japonesa y consiguiente anexión de Taiwan (1895-1896), Guerra Ruso-Japonesa (1904-1905), la anexión de Corea (1910) y un largo etcétera de conquistas que tocarían a su fin tras las tragedias de Hiroshima y Nagasaki.

---

<sup>188</sup> FYZS, vol. X, pp. 239-240.

### 3. Religión y civilización

En un periodo en que en Occidente aún existía un estrecho vínculo entre política, religión y ética, para un observador completamente ajeno a la tradición occidental, como era el caso de los japoneses enviados a aquellas naciones para hacer acopio de conocimientos, resultaba difícil diferenciar qué elementos de la cultura occidental constituían la esencia de la civilización. No es de extrañar, por lo tanto, que algunos líderes de la era Meiji identificaran el cristianismo como uno de los fundamentos de aquélla y que, en consecuencia, recomendaran su adopción por parte del pueblo japonés. Este vínculo entre religión, civilización y cristianismo no sólo fue forjado por miembros de la *intelligentsia* como, por ejemplo, fue el caso de Mori Arinori,<sup>189</sup> sino que también fue utilizado por los misioneros cristianos que, de este modo, intentaban favorecer la propagación de su credo por todo el país.

Estas circunstancias nos permiten entender por qué motivo el cristianismo fue entendido por los nipones del periodo Meiji como un fenómeno muy peculiar, bastante alejado de lo que los occidentales entendían por “cristianismo”. Para buena parte de los conversos nipones la fe cristiana era sinónimo de modernización y, en muchos casos, iba unida a una marcada conciencia nacionalista: su nueva religión, pensaban, debería contribuir a que Japón se convirtiera en una nación rica y poderosa, alcanzando así el nivel de las potencias occidentales.

De esta forma, el concepto de religión quedó estrechamente asociado al de civilización, a su utilidad práctica en tanto que herramienta para

---

<sup>189</sup> Su prolongada estancia en Occidente causó en él una profunda impresión. Como explicaría más tarde, le habrían llamado poderosamente la atención los principios racionales que, según su opinión, regían la vida de los occidentales. Principios que se traducían en unos firmes valores morales que, según su criterio, tenían su fundamento en la religión cristiana. Cfr. Alistair Swale, *The Political Thought of Mori Arinori. A Study in Meiji Conservatism*. Richmond: Japan Library, 2000, pp. 37-43.

contribuir al desarrollo de la nación. Tal asociación de ideas fue plasmada en los escritos de los pensadores modernistas nipones, principalmente en los del grupo de intelectuales reunidos en torno a la Sociedad Meiroku. La religión, pese a que no ocupaba un lugar tan destacado en los debates de estos intelectuales como, por ejemplo, las reformas educativas o legales, sí tuvo cierto protagonismo. Fueron mayoría los que en el seno de la Sociedad Meiroku entendieron la religión desde una perspectiva utilitarista: la religión tenía valor en tanto que constituía un ingrediente más de la civilización occidental. Este era el motivo por el que algunos de ellos proponían adoptar el credo cristiano como religión nacional, pues, a su juicio, sería un elemento que contribuiría a la creación de un nuevo Japón, fuerte e independiente. Así, por ejemplo, el jurista y pensador Tsuda Mamichi, discutía sobre esta temática en un artículo publicado en el tercer número de la *Revista Meiroku*, titulado “Sobre el método para avanzar en [la senda] de la civilización” (1874).

En dicho escrito Tsuda se preguntaba sobre cuál o cuáles eran los elementos esenciales de la civilización occidental y, por tanto, qué conocimientos y tradiciones debían ser introducidos en Japón para favorecer que este país también llegara al estadio civilizado. Allí el pensador nipón diferenciaba entre dos clases de investigaciones (学問 *gakumon*). Por un lado, aquellas vacías, caso del budismo o el neoconfucianismo, dedicados a estudiar conceptos sin base empírica alguna, como el nirvana; y, por otra parte, los “estudios prácticos (実学 *jitsugaku*)” que, como la astronomía, la física, la química, la filosofía y demás disciplinas occidentales, se basan en la observación y la verificación. Sin embargo, Tsuda consideraba necesario establecer puentes que permitieran al pueblo nipón, sumido en la barbarie, comprender esas disciplinas importadas de Occidente y así convertirse en una nación civilizada. En su opinión, ese papel de mediador debía desempeñarlo la religión cristiana:

¿Cómo podemos promover la educación entre la gente que aún no ha alcanzado el estado de civilización? Diría que [a través de] la religión (教法 *kyōhō*). Por lo general, la religión tiene por objeto guiar al pueblo incivilizado y hacer que avance por el buen camino.<sup>190</sup>

Entre todas las religiones existentes, Tsuda juzgaba que no había ninguna “que promueva el progreso como el cristianismo”.<sup>191</sup> El pensador japonés, que posiblemente reflejaba en su escrito las vivencias e ideas adquiridas durante su estancia de tres años en Holanda (1862-1865), consideraba que, de entre todas las ramas del cristianismo, el protestantismo era “la mejor (最善 *saizen*)”. Sin embargo, concluía, era conveniente que en Japón se adoptara una enseñanza cristiana refinada que uniera las ideas cristianas: “más modernas, mejores, más liberales, más cercanas al discurso civilizado [y] que más contribuyan al progreso”.<sup>192</sup>

Los pensadores reunidos en torno a la Sociedad Meiroku diferenciaron entre aquellos elementos de la religión que eran propicios para el avance de la civilización y aquellos que suponían un obstáculo para ésta. Los principios racionales que constituían el fundamento de la ciencia moderna eran considerados como el patrón fundamental para juzgar el resto de áreas de la actividad humana, entre ellas la religión, que era valorada en la medida en que resultara o no beneficiosa para el proceso civilizador. De tal modo, rechazaban toda creencia o práctica religiosa que no se adecuara a los principios de la ciencia moderna, tildándolos de irracionales, e igualmente despreciaban toda práctica religiosa que buscara obtener beneficios mundanos, calificándolas de meras “supersticiones”.<sup>193</sup> Sus ideas denotaban la influencia

---

<sup>190</sup> Tsuda Mamichi 津田真一, “Sobre el método para avanzar en [la senda] de la civilización (開化ヲ進ル方法ヲ論ズ *Kaika wo susumuru hōhō wo ronzu*)”. En MZ, vol. I, p. 118.

<sup>191</sup> M. Tsuda, *op. cit.*, p. 121.

<sup>192</sup> M. Tsuda, *op. cit.*, p. 121.

<sup>193</sup> Al igual que en Occidente, en Japón, el proyecto civilizador, que había sido impulsado por las autoridades gubernamentales, buscaba erradicar todas las prácticas, costumbres y supersticiones bárbaras. Las creencias populares pronto estuvieron en el punto de mira de gobernantes e intelectuales afines, no sólo la fe en nomos, espíritus y demás seres fantásticos sino también la doctrina budistas del karma, o su cosmología, con cielos e infiernos. Cfr.



tanto del pensamiento racionalista occidental, como del cristianismo protestante.

Fukuzawa, en su *Sinopsis de una teoría de la civilización*, hace algunas referencias a la religión en sintonía con las tesis de Tsuda que acabamos de comentar. Aunque en este texto y en obras posteriores el autor japonés manifiesta cierto desprecio hacia el fenómeno religioso,<sup>194</sup> entre otros motivos porque la fe ciega contravendría el espíritu de independencia y la duda sistemática que, según su parecer, constituirían la esencia de la civilización; no obstante, siempre asumió una perspectiva utilitarista, otorgando valor a la religión en tanto que medio, instrumento, para mantener la cohesión social. Según explica allí, las religiones sufrirían un proceso evolutivo a medida que las sociedades avanzaran en el camino de la civilización. En el caso de Occidente, la religión cristiana habría recorrido un largo camino desde la ignorancia, la superstición y la opresión hasta llegar al protestantismo, la versión refinada del cristianismo, el credo más representativo del estadio civilizado. Según Fukuzawa, la tradición protestante destacaría sobre el catolicismo:

[P]or haber simplificado los ceremoniales, haber eliminado falsas y disparatadas teorías que existían desde antiguo, por concordar con la sensibilidad del hombre moderno y por adecuarse al progreso de sus

---

Richard Reitan, *Making a Moral Society. Ethics and the State in Meiji Japan*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2010, pp. 9-10.

<sup>194</sup> En su autobiografía, Fukuzawa relata algunos episodios de su infancia en que queda patente su espíritu crítico y su irreverencia. Según relata allí, cuando aún era un niño, con el objetivo de comprobar si las creencias mágicas de los adultos eran ciertas, cogió los amuletos que había en casa y los pisoteó, esperando ver si se producía reacción alguna por parte de los dioses. Al ver que el castigo divino no llegaba, fue un paso más allá, lanzando esos amuletos al interior de las letrinas. Años después, en su afán por demostrar que algo semejante a la ira de los dioses no existía, abrió el pequeño altar dedicado a Inari (稲荷), el dios de los cereales, que había en casa de su tío, “y sólo encontré una piedra. La lancé y en su lugar puse otra. Entonces fui a explorar la capilla de nuestros vecinos, los Shimomura, dedicada al dios Inari. Allí el símbolo divino era un talismán de madera, que también tiré. Continué mi vida como si no hubiera pasado nada [hasta que], transcurrido un tiempo, llegó la época del festival dedicado a Inari (初午 *hatsu-uma*). Se formó un gran bullicio, la gente se reunió portando banderas, tocando los tambores y haciendo ofrendas de *sake* sagrado. Yo me reía pensando: ‘¡Ahí están, los infelices, ofrendando *sake* a la piedra que yo puse!’”. FYZS, vol. VII, pp. 18-19.

conocimientos.<sup>195</sup>

De acuerdo con el punto de vista de Fukuzawa, el budismo nipón habría seguido un proceso evolutivo similar al del cristianismo europeo. Según la esquemática presentación de este pensador, la corriente esotérica, sería el equivalente oriental del catolicismo. Dicha rama del budismo, representada en Japón por el budismo Tendai y Shingon, habría seducido al pueblo con sus complicados rituales, si bien, con posterioridad, habría entrado en decadencia debido al nacimiento del budismo de la Verdadera Tierra Pura, cuya sencillez doctrinal habría llevado a esta última a convertirse en la escuela budista dominante. Aún así, en aquellos momentos, cuando Japón se adentraba en el camino de la civilización, Fukuzawa juzgaba imprescindible una religión acorde con los nuevos tiempos, razón por la que afirmaba: “o bien nace un nuevo tipo de budismo de la Verdadera Tierra Pura (一向宗 *ikkō-shū*) o adoptamos las creencias religiosas de Occidente”.<sup>196</sup>

En conclusión, los miembros de la intelectualidad Meiji asociaban una religión civilizada a la ausencia de rituales, además de la sencillez y la abstracción de sus doctrinas, que contrastarían con las supersticiones populares. Véase, por ejemplo, aquello que afirmaba otro de los miembros más destacados del grupo Meiroku, Nishi Amane, en uno de sus ensayos sobre la religión:

---

<sup>195</sup> FYZS, vol. IV, p. 109.

<sup>196</sup> FYZS, vol. IV, p. 110. Fukuzawa nació en una familia seguidora del budismo de la Verdadera Tierra Pura. Éste podría ser uno de los motivos que explicarían su simpatía por esa escuela budista, además de que, indudablemente, es una escuela con un mensaje más sencillo que la mayoría de las tradiciones budistas japonesas. En los años posteriores a la publicación de su *Sinopsis de una teoría de la civilización* (1875) manifestó públicamente su apoyo a los movimientos reformistas que nacieron en el seno del budismo de la Verdadera Tierra Pura, reclamando que la dirección de la escuela dejara de ser hereditaria, además de pedir su independencia política. Finalmente, en 1899, tras el fracaso de estas corrientes renovadoras, Fukuzawa publicó un artículo animando a los monjes reformistas a abandonar el budismo de la Verdadera Tierra Pura y crear una nueva escuela. Cfr. Koizumi Takashi 小泉仰, “La perspectiva religiosa de los pensadores ilustrados (啓蒙思想家の宗教観 *Keimō shisōka no shūkyōkan*)”. En Asociación para el estudio comparado de la historia del pensamiento (ed.), *La perspectiva religiosa de los pensadores Meiji* (明治思想家の宗教観 *Meiji shisōka no shūkyōkan*). Tōkyō, Daizō shuppan, 1975, pp. 63-64.

Si comparamos la fe de aquellos que poseen unos conocimientos más amplios, aunque sea incorrecta, [nos daremos cuenta de que] está enormemente alejada de la de aquellos de estrechas miras y escaso entendimiento. Pensad en la plebe (小民 *shōmin*) que cree en zorros, tejones, serpientes e insectos y en los sabios que creen en el emperador celeste (上帝 *jōtei*) y el ser supremo (主宰 *shusai*). Pese a que en ambos casos tienen fe en lo desconocido, ¿no están sus creencias tan alejadas como el cielo y la tierra?<sup>197</sup>

En el siguiente apartado comprobaremos que Nishi fue uno de los mayores defensores de la libertad religiosa y de la separación entre política y religión. Sin embargo, en el fragmento que acabamos de traducir no sólo explicaba en qué consistiría su propia fe, sino que también ponía de manifiesto su menosprecio de las creencias populares. Sus creencias religiosas se caracterizarían por la fe en una entidad abstracta cercana al concepto confuciano de cielo (天 *ch. tiān*), de la que emanarían los principios morales que deben seguirse en el seno de la sociedad.

#### 4. Religión y creencia

Como acabamos de indicar, la concepción protestante influyó notablemente sobre la visión de la religión propia de los intelectuales nipones de la era Meiji.<sup>198</sup> En este periodo la ascendencia cultural y religiosa occidentales provenía principalmente de tradiciones herederas de la reforma cristiana que concebían la religión como una convicción interna y rechazaban todo elemento ceremonial. Según tal punto de vista, por tanto, la religión

---

<sup>197</sup> Nishi Amane 西周, “Quinto ensayo sobre la religión (教門論。五 *Kyōmon ron. Go* 1874)”. MZ, vol. I, p. 289.

<sup>198</sup> Tal y como hemos señalado con anterioridad, en ésta y otras cuestiones es patente la influencia del protestantismo cristiano sobre los pensadores nipones: ya fuera a través del contacto con misioneros, mediante sus estancias en el extranjero o a través de la lectura de autores occidentales que propugnaban esos valores.

estaría íntimamente vinculada con la fe.<sup>199</sup>

Esta asociación es la premisa fundamental del razonamiento de Fukuzawa cuando, en el mencionado texto sobre la teoría de la civilización, afirma que, en Japón, los seguidores del budismo carecen de verdadero espíritu religioso y aduce como prueba de ello que han habido pocas guerras en la historia del archipiélago nipón que se hayan originado por disputas religiosas, a diferencia de las guerras de religión que se habían producido en Europa.<sup>200</sup> En el mismo año en que vio la luz esa obra de Fukuzawa, 1874, Nishi Amane publicó seis artículos en la *Revista Meiroku*, todos con el mismo título, *Ensayo sobre la religión* (教門論 *Kyōmon ron*), en que también interpretaba el fenómeno religioso bajo el prisma de la fe. El énfasis en la naturaleza privada de los credos religiosos y su insistencia en entenderlas como creencias era el fundamento principal de su argumentación en favor de la libertad religiosa, derecho reconocido por las autoridades niponas sólo un año antes:

La religión se basa en la fe y ésta última hunde sus raíces allí donde no llega el entendimiento, (...) la llamada fe es algo que existe en el interior de nuestro corazón. En consecuencia, si un poderoso intenta arrebatársela a los demás, no podrá. De igual forma, un sabio, basándose en la argumentación, tampoco podrá forzar a los otros a creer en una determinada fe. Por tal motivo, en

---

<sup>199</sup> Según explica el profesor Eire, Erasmo de Rotterdam (1466-1536) constituye uno de los antecedentes más influyentes del trascendentalismo protestante que, basándose en un dualismo platónico, opondría la materia al espíritu. Este último, el reino de lo invisible, sería el objeto primordial de la religión, pues esta última tendría como fin desarrollar una relación entre Dios y el alma que no estuviera mediada por objeto o acción alguna. De ahí el rechazo protestante de la imagería y los rituales, traducido, en ocasiones, en movimientos iconoclastas. Tal y como establecieron los líderes de este movimiento, debían purificarse todas las costumbres y doctrinas degeneradas que se habían apartado de la pureza primitiva cristiana, para así retornar al origen prístino de esta religión, consistente en una relación directa entre Dios y el creyente. Cfr. Carlos M. N. Eire, *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 28-32.

<sup>200</sup> Según su parecer, “sólo se manifiesta la veneración y la fe en esa religión en las lágrimas de los ignorantes e iletrados aldeanos. A partir de esto podemos entender que el budismo no era más que un instrumento en un mundo de analfabetos, un medio para consolar a los más simples y humildes”. FYZS, vol. IV, p. 158.

aquello que corresponde a la política del gobierno respecto a la religión, las autoridades deben dejar la fe en manos de cada ciudadano.<sup>201</sup>

Por lo que se desprende de la cita que arriba hemos traducido, Nishi concibe la religión como un derecho personal, intransferible e inviolable, sin relación alguna con la razón. Su interpretación de la religión como una creencia interior revela la influencia de la tradición protestante, ya fuera vía su formación en Holanda, o a través de los pensadores liberales anglosajones. Esto explicaría por qué entiende la religión como un asunto individual, de relación directa entre el creyente y Dios, y por qué desligada la religión del ritual. Esta última peculiaridad de su exégesis de la religión era la principal razón por la que Nishi se oponía a la creación de una religión nacional, como se había pretendido en Japón cuando, a inicios del periodo Meiji, un sector de los dirigentes había intentado convertir el Shinto en el credo nacional.

Frente a aquellos que alertaban contra la libertad de credo porque la fe podría interferir con el avance de la nación japonesa, Nishi respondía que ambos reinos (gobierno y religión) deben permanecer separados, no sólo evitándose el control de la política sobre la religión, sino también el caso contrario, el de las teocracias. A su juicio, si bien el origen de la soberanía de la nación son las leyes sancionadas por la población y, por tanto, su autoridad se limita al presente; en cambio, la autoridad de la religión consiste en juzgar los actos de la gente tras su muerte, enviándolos al cielo o al infierno, de manera que su autoridad se extendería durante presente, pasado y futuro.<sup>202</sup>

Nishi no sólo pretendía garantizar la libertad religiosa, sino también circunscribir la religión al ámbito privado, garantizando así la existencia de un estado aconfesional. Su firme defensa de la separación entre estado y credo, así como la convicción de que las autoridades debían tratar a todos los

---

<sup>201</sup> Nishi Amane 西周, “Primer ensayo sobre la religión (教門論一 *Kyōmon ron ichi*)”. En MZ, vol. I, p. 155-156.

<sup>202</sup> Cfr. N. Amane, *op. cit.*, p. 158.

credos por igual, respetándolos en la medida en que se mantuvieran en el terreno privado, mostraba su oposición a la situación que se estaba viviendo en aquellos años con la religión Shinto.

Según su parecer, en materia de religión todo es permisible siempre y cuando los credos se mantengan en el ámbito privado y no atenten contra la libertad de los demás o la buena marcha del gobierno. Dado que, en el caso de Nishi, la ley, las obligaciones como ciudadano, quedan claramente por encima de cualquier adscripción religiosa. Su principal preocupación es el mantenimiento del orden, garantizar el respeto a la libertad individual y la colaboración de todos los ciudadanos para contribuir al progreso de la nación japonesa. Por este motivo proponía un conjunto de medidas destinadas a mantener la religión en el ámbito privado: el establecimiento de un sistema legal, así como la creación de un cuerpo de funcionarios encargados de vigilar que éstas fueran respetadas que estarían dirigidos por el “superintendente de asuntos religiosos (司教 *shikyō*)”. Un grupo de empleados públicos dedicados a regular las manifestaciones religiosas y evitar que éstas alteraran el orden público: “sólo quiero que se prohíba la intromisión de la religión en asuntos políticos, quiero que se refuerce ese espolón, y que aquellos que lo sobrepasen sean castigados con la detención”.<sup>203</sup>

De acuerdo con el proyecto de Nishi, la “alteración del orden público” no se limita al intento de entrometerse en los asuntos gubernamentales, sino también a las disputas entre religiones. La construcción de edificios religiosos quedará supeditada a un permiso del gobierno, cualquier tipo de actividad religiosa, reunión, celebración de funerales, etc., sólo podrán realizarse dentro de dichos recintos religiosos. De igual forma, en el interior de una casa estará permitido venerar cualquier religión o construir altares, pero, por ejemplo, no podrán reunirse más de diez personas para llevar a cabo actividades

---

<sup>203</sup> N. Amame, *op. cit.*, p. 177.

religiosas.<sup>204</sup>

Téngase en cuenta que esta ecuación de religión igual a fe, dejaba en una posición difícil a las tradiciones religiosas japonesas, pues, en su mayoría, aquello que se denomina “religiones del Asia Oriental” poco o nada tienen que ver con la fe entendida a la manera del cristianismo protestante. Pensemos, por ejemplo, en cuál es la relación entre el confucianismo, una manera de entender la vida en sociedad y una guía para comportarse en ésta, con la fe. Por otro lado, ¿acaso los rituales en honor a los *kami* con motivo de los cambios de estaciones o con el fin de obtener una buena cosecha presuponen una profunda fe? Y ¿qué decir del budismo? Su entrada en Japón fue fruto de una alianza política con un reino de la península de Corea, sus primeras funciones en dicho país estuvieron relacionadas con creencias apotropaicas: su supuesta capacidad de proteger el país de plagas y terremotos. Además, la posterior extensión del budismo esotérico<sup>205</sup> estaba ligada a la creencia en los beneficios mundanos (現世利益 *genze riyaku*) que los rituales aportarían y, por último, su extensión entre toda la población japonesa en tanto que religión funeraria estuvo relacionada con la veneración a los antepasados (供養 *kuyō*).<sup>206</sup>

Incluso en el Japón actual, budismo y Shinto, además de cumplir algunos de los roles arriba indicados, están estrechamente asociados a rituales

---

<sup>204</sup> Cfr. N. Amate, *op. cit.*, p. 182.

<sup>205</sup> Se trata de una corriente del budismo Mahāyāna que pone particular énfasis en la transmisión secreta, de maestro a discípulo, de sus enseñanzas, prácticas meditativas y rituales. Los rituales destacan por su exuberancia y dificultad, poniéndose énfasis en la predicación de palabras u oraciones mágicas (sk. *mantra*), la representación del universo a través de dibujos conocidos como mandala, acompañados de la realización de gestos rituales (sk. *mudrā*), todos ellos utilizados con un propósito soteriológico, *i. e.*, como medio de despertar a la verdad budista. Esta tradición, introducida en Japón en el s. VIII, pronto se extendió por todo el país debido a las creencias relacionadas con el poder de sus rituales, ya fuera para obtener beneficios mundanos o para conseguir protección contra determinados males.

<sup>206</sup> El nacimiento durante los ss. XII y XIII del budismo de la Tierra Pura y el budismo Nichiren sí que nos ofrece un caso de credos en que la fe y el exclusivismo son elementos sustanciales. De hecho, nos atreveríamos a decir que éstos serían los únicos antecedentes en el budismo japonés en que se puede considerar la fe como un elemento sustancial.

de paso como el nacimiento o la muerte, a ceremoniales vinculados con el ciclo de las estaciones o a la obtención de beneficios mundanos. Muchos de los nipones actuales que se acercan a un santuario o un monasterio en una de las visitas preceptivas que se realizan en épocas señaladas aprovechan para comprar amuletos o participar en ceremoniales que les permitan obtener riqueza, salud, buenos resultados en los estudios, protección contra accidentes, etc. Visto desde el punto de vista de la fe, por tanto, es correcto deducir que, en puridad, este tipo de prácticas no sean religiosas. Aunque esto conduciría a la discutible conclusión de que buena parte de las prácticas religiosas tradicionales no pertenecerían, en realidad, al dominio de lo religioso, sino al reino de la superstición. Tal razonamiento sería fruto de un anacronismo consistente en juzgar fenómenos religiosos a partir de una definición moderna de la religión.

## **5. Budismo, religión, civilización y fe. A propósito de Shimaji Mokurai**

Como se ha explicado al principio de este apartado, en origen la traducción japonesa del término occidental “religión” fue tomada de un vocablo budista que, no obstante, acabó cobrando un significado completamente nuevo, sin relación alguna con aquella tradición. “Religión” se entendió primordialmente como un concepto occidental vinculado al cristianismo, a la idea de civilización occidental o a la fe pura, despojada de todo elemento ritual o práctica religiosa. Además, el término matriz, “宗教 (*shūkyō*)”, sirvió para definir al resto de religiones, que ahora fueron bautizadas con nombres derivados de este término. De la misma manera en que en Occidente hablamos de “cristianismo” o “budismo”, los nipones utilizaron la segunda parte del término religión (教 *kyō*) como traducción del sufijo occidental “-ismo”, anteponiéndole uno o varios ideogramas que



representaran a cada religión.<sup>207</sup> Curiosamente, la palabra que pasó a utilizarse como traducción de “budismo (仏教 *bukkyō*)” era un término de la literatura china clásica que nunca hasta entonces se había utilizado como una categoría englobante que hiciera referencia al conjunto de creencias, escritos e instituciones vinculados con el budismo, sino que poseía el sentido de “enseñanza del Buda” o “enseñanza budista”, teniendo “enseñanza” unas connotaciones que parecían vincular el budismo más con la tradición letrada que con la práctica religiosa.<sup>208</sup>

Sea como fuere, los pensadores budistas modernistas tuvieron que adaptar su credo a un nuevo sistema teórico en el que no era evidente que el “budismo” fuera una “religión”. Prueba de tal problemática es que estos intelectuales dedicaron un notable esfuerzo a definir el “budismo”, es decir, publicaron numerosos ensayos destinados a justificar cuál era la relación de su credo con todos aquellos conceptos asociados a la “religión” tal y como entonces ésta era entendida.

Entre los bonzos que emprendieron esta compleja tarea hemos escogido al anteriormente citado Shimaji Mokurai, miembro destacado de la *intelligentsia* budista durante las primeras décadas de la era Meiji. Autor de una vasta obra que comprende escritos de carácter político, conferencias de

---

<sup>207</sup> Así, encontraríamos, además del mencionado “budismo (仏教 *bukkyō*)”, el “cristianismo (基督教 *kirisutokyō*)”, la “religión del Islam (回教 *kaikyō*)” o el “judaísmo (猶太教 *yudayakyō*)”.

<sup>208</sup> En la tradición budista sino-japonesa existen términos vagamente similares al concepto moderno de budismo, como “仏道 (ch. *fódào* jp. *butsudō*)”, que, en una de sus acepciones, significa “la vía, el camino, del Buda”, “la manera de vivir del Buda”, o como “仏法 (ch. *fófǎ* jp. *buppō*)”, esto es, “el *dharma* del Buda”, teniendo *dharma* un significado muy amplio que, en este caso, haría referencia tanto a “las enseñanzas budistas”, como a “la verdad a la que despertó el Buda”. Estas palabras, particularmente la primera, poseen unos matices de práctica religiosa que, en parte, quedaron ocultos con la adopción del nuevo vocablo “仏教 (ch. *fójào* jp. *bukkyō*)”. Con esta nueva denominación el budismo cobraba unas connotaciones más intelectualizadas, quedando eclipsada su dimensión práctica. Cfr. Shimazono Susumu 島 蘭 進, “La recepción del concepto ‘religión’ en el Japón contemporáneo (近代日本における「宗教」概念の受容 *Kindai nihon ni okeru “shūkyō” gainen no juyō*)”. En Shimazono Susumu y Tsuruoka Yoshio 鶴岡賀雄 (eds.) *Repensar [el concepto] ‘religión’ (<宗教>再考 “Shūkyō” saikō)*, Tōkyō, Perikansha, 2004, pp. 192-193.

divulgación o trabajos académicos, en sus textos se aprecia la influencia de las teorías sobre la religión de los líderes intelectuales del periodo Meiji que hemos presentado en los anteriores capítulos. Además, Shimaji recibió la influencia directa del pensamiento occidental entre 1872-1873, periodo en que residió en Europa.<sup>209</sup> Fue precisamente durante este viaje cuando se produjo una transformación en el pensamiento de este monje, un cambio de paradigma que puede rastrearse en sus textos, ya que pasó de fundamentar sus argumentos favorables al budismo en valores confucianos como la lealtad, la piedad filial, la costumbre y la tradición, a basarse en premisas utilitaristas y racionalistas de raigambre occidental.<sup>210</sup>

Shimaji fue uno de los principales inspiradores del discurso dominante entre los budistas del periodo Meiji, caracterizado por su feroz anticristianismo y por defender tenazmente que su religión encajaría a la perfección en el programa de modernización y desarrollo de Japón. Asimismo, de acuerdo con la ideología nacionalista imperante, defendió la naturaleza del budismo como la religión nipona por antonomasia, y asumió el discurso “civilizador”, así como las tesis de origen protestante respecto de la religión.

---

<sup>209</sup> Shimaji se embarcó en Yokohama en enero de 1872 con destino a Europa, llegando al puerto de Marsella el 13 de marzo del mismo año. Posteriormente se estableció en París, desde donde visitaría otras naciones como Inglaterra y Alemania. Shimaji aprovechó su estancia de un año para, en la medida de sus posibilidades, hacer acopio de toda clase de conocimientos: familiarizarse con las circunstancias de Occidente, su modo de pensar, y estudiar el cristianismo. Al año siguiente, en febrero de 1873, emprendería un viaje de vuelta que duraría cinco meses pasando por Suiza, Italia, Grecia, Turquía, Egipto, Jerusalén y la India. En este último país el bonzo nipón visitó las regiones y ruinas relacionadas con el buda Gautama. Con su periplo Shimaji se convertía en el primer monje japonés en hacer un viaje a la India buscando redescubrir los orígenes del budismo. Cfr. Futaba Kenkō 二葉憲香 y Fukushima Kanryū 福嶋寛隆 (eds.), *Obras completas de Shimaji Mokurai. Vol. V* (島地黙雷全集. 第五卷 *Shimaji Mokurai zenshū. Dai go kan*). Kyōto, Honganji shuppan kyōkai, 1973, pp. 855-856. A partir de ahora citaremos estas obras con la abreviación SMZS e indicaremos el volumen en números romanos.

<sup>210</sup> En relación con esta cuestión el profesor Murakami estudia la transformación que se produjo en el pensamiento de Shimaji comparando las argumentaciones que este monje esgrimió, antes y después de su viaje a Occidente, contra la prohibición de los funerales budistas por cremación. El ensayo del profesor Murakami muestra con claridad el cambio de paradigma que se produjo entre uno y otro periodo. Cfr. Murakami Kōkyō 村上興匡, “La formación de ‘religión’ y su relación con las ‘costumbres’ en el budismo del periodo Meiji. El caso de Shimaji Mokurai (明治期仏教に見る「宗教」の形成と「習慣」。—島地黙雷を中心に— *Meiji-ki bukkyō ni miru shūkyō no keisei to shūkan. Shimaji Mokurai wo chūshin ni*)”. En Shimazono Susumu y Tsuruoka Yoshio, *op. cit.*, pp. 207-227.

En este sentido, los múltiples compromisos teóricos e ideológicos que asumió Shimaji hacen que sus ensayos resulten particularmente interesantes si queremos estudiar de qué modo el clero budista adoptó categorías de origen occidental y tesis de carácter nacionalista para presentar su religión.

Shimaji se hizo célebre entre los budistas decimonónicos tras publicar el *Memorial crítico de los tres artículos* (三条教則批判建白書 *Sanjōkyō soku hihan kenpakusho* 1872),<sup>211</sup> un breve escrito dirigido al emperador donde reprobaba la política nacionalista centrada en la religión Shinto y reclamaba a las autoridades gubernamentales que permitieran la libertad de credo.<sup>212</sup> La voz de Shimaji se sumaba a la de algunos pensadores prominentes de la época que, principalmente desde las páginas de la *Revista Meiroku*, habían exigido la libertad de culto en Japón. La línea argumental de Shimaji se asemeja a la de los citados Nishi Amane o Mori Arinori, *i. e.*, proclamar la libertad de conciencia como un derecho individual inalienable que debe ser respetado por las autoridades:

El gobierno y la religión son esencialmente diferentes, de modo que no debemos confundirlos. El gobierno se ocupa de los asuntos humanos, controla, por tanto, la dimensión externa (形ヲ制スルノミ *katachi wo sei suru nomi*), quedando [su poder] limitado al territorio nacional. La religión, por su parte, se consagra a las deidades, rige la dimensión sentimental e intelectual del ser humano (心ヲ制ス *kokoro wo sei su*), siendo común a todas las naciones. Es por esto que el gobierno no se ocupa de aquellos que no son sus súbditos, buscando únicamente el beneficio de los que están bajo su jurisdicción. Por su parte, la religión es diferente, pues no se preocupa lo más mínimo por sí misma, en ella es central el deseo de ayudar a los demás (...) ya se trate de la gran compasión budista, del amor a los *kami* o del altruismo cristiano. En

---

<sup>211</sup> Fue escrito por Shimaji mientras estaba de viaje en París y enviado desde allí en diciembre de 1872, de manera que probablemente fue presentado a las autoridades japonesas a principios del año siguiente. Cfr. SMZS, suplemento (別冊 *bessatsu*), p. 11

<sup>212</sup> Este texto constituye un cambio en su orientación política, pues apenas un año antes Shimaji había apoyado abiertamente la política religiosa del gobierno Meiji en su *Petición para la creación del Ministerio de la doctrina*, escrito sobre el que hemos hablado con anterioridad.

definitiva, su fundamento es la fidelidad y la compasión: ofrecer al prójimo aquello que deseamos para nosotros y abstenerse de hacer lo que no deseamos para nosotros.<sup>213</sup>

Esta cita expone ideas interesantes. En primer lugar, en ella Shimaji entiende la religión como un fenómeno universal, dado que en su definición incluye el budismo, el cristianismo y el Shinto. Además, el bonzo japonés presenta la religión como rectora del reino de lo mental y sentimental, esto es, interpreta la religión como un fenómeno personal completamente desvinculado de la esfera pública. Las palabras de Shimaji parten de un concepto de la religión claramente influido por los planteamientos universalistas occidentales. En particular, revelan la ascendencia de la concepción protestante de la religión, esto es, esa perspectiva según la cual el credo sería entendido como una relación particular entre la deidad y el hombre mediada por la fe. Este budismo entendido como religión personal constituye quizá la mayor innovación doctrinal de Shimaji y será una de las características distintivas del “budismo modernista” que en aquel entonces se estaba fraguando en Japón. Tal y como prosigue su argumentación:

[N]o deben forzarse las creencias religiosas. Si no obedecemos a nuestro corazón, entonces, ¿cómo podremos decir que estamos siguiendo nuestra fe? Si no creemos en esa religión entonces es seguro que la menospreciaremos.<sup>214</sup>

Aunque es innegable la fascinación que Shimaji debió sentir por ideas e instituciones que conoció de primera mano durante su viaje por Europa, esto por sí mismo no explicaría por qué razón elaboró tales argumentaciones. Difícilmente podemos considerar a Shimaji como un defensor entusiasta de las libertades individuales, sino, más bien, como un pensador hábil que utilizaba la argumentación más convincente en aquella época para conseguir un fin determinado: demostrar la superioridad de su credo respecto al resto.

---

<sup>213</sup> SMZS, vol. I, p. 15.

<sup>214</sup> SMZS, vol. I, p. 20.

De hecho, la demanda de libertad de credo realizada por Shimaji es extremadamente ambigua, dado que mezcla ideas de raigambre liberal tomadas del pensamiento occidental, con la pretensión, no muy bien disimulada, de restablecer el papel institucional preeminente que el budismo había perdido repentinamente con la restauración Meiji y el ascenso al poder de los ideólogos Shinto.<sup>215</sup>

Además de destacar la dimensión personal de la religión del Buda, Shimaji fue uno de los primeros autores en subrayar la supuesta naturaleza racional del budismo. De hecho, ante las críticas de irracionalidad que llegaban desde sectores de la *intelligentsia* Meiji, reaccionó presentando la emergencia de esta religión como algo cercano al advenimiento de las luces en una época de oscuridad e irracionalismo. Según la encendida defensa de las virtudes de su credo que llevó a cabo, el budismo no sólo sería una religión que analiza la mente humana (*kokoro*), sino que también permitiría ofrecer una explicación racional del universo según la cual las acciones tienen consecuencias kármicas, principio que, en su opinión, contrastaría con la descabellada doctrina creacionista del cristianismo.

Al igual que en el caso de su reivindicación de la libertad de credo, no tenemos por qué poner en duda la sinceridad de las reiteradas afirmaciones de Shimaji según las cuales la esencia del budismo coincidía con los ideales de la razón, sin embargo, su carácter estratégico es innegable. Desde el bastión del discurso civilizador Shimaji cargó contra el resto de religiones porque, en su opinión, carecerían de tales virtudes. En su *Memorial crítico de los tres artículos*, partiendo de la premisa de que su religión encarnaba la racionalidad, arremetía contra el Shinto y rechazaba los tres artículos que componían el mensaje que debían propagar los misioneros de la “gran enseñanza”.<sup>216</sup>

---

<sup>215</sup> Cfr. E. Ikeda, *op. cit.*, p. 106.

<sup>216</sup> Recordemos que los tres artículos (三教教則 *sanjō kyōsoku*) eran: “reverenciar a los dioses y amar a la nación (敬神愛國ノ旨ヲ体スベキ事 *keishin aikoku no mune wo tai subeki koto*)”, “conocer con claridad los principios del cielo y el camino de la humanidad (天理人道ヲ明ニスベキ事 *tenri jindō wo akiraka ni subeki koto*)” y, en tercer lugar, “acatar

Si, tal y como vimos en el cuarto capítulo de la primera parte, Shimaji había criticado el cristianismo en escritos anteriores, ahora el principal blanco de sus críticas era el Shinto, por aquel entonces elevado a categoría de religión nacional. En este caso en concreto, Shimaji hace suyo el entonces en boga discurso sobre la civilización y saca partida de la preocupación común a intelectuales y dirigentes políticos de convertir Japón en una nación digna de merecer el calificativo de civilizada y lo utiliza para criticar el Shinto. Entendiendo las religiones desde una perspectiva evolutiva, Shimaji intenta mostrar el carácter primitivo de la religión de los *kami*. Con tal propósito, el monje japonés adopta la división occidental entre religiones “politeístas (衆神 *shūshin*)” y religiones “monoteístas (単神 *tanshin*)” y, siguiendo las teorías spencerianas sobre el progreso cultural, considera que estas últimas eran la evolución de las primeras. Según su parecer, el Shinto no sólo era un credo politeísta sino que, en esencia, se trataba de una narración del origen del Japón similar a otras historias mitológicas que habrían sobrevivido hasta nuestros días:

Si estudiamos los antiguos dioses de cada país nos daremos cuenta de que, aunque existan pequeñas diferencias, se asemejan enormemente a los *kami* de nuestra nación.<sup>217</sup>

En este ensayo Shimaji identifica las deidades Shinto como parte de un sustrato común y primitivo de todas las religiones. Se trataría de creencias “mitológicas” que, según argumenta, en Occidente, allí donde ha florecido la civilización, han pasado a la historia y que sólo conservan algunos pueblos primitivos. En dicho escrito Shimaji considera que los rituales Shinto, sus creencias animistas y su fe en la existencia de innumerables dioses (八百万神

---

humildemente las órdenes del emperador y obedecer los designios de la corte imperial (皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムベキ事 *Kōjō wo hōtai shi chōshi wo junshu seshimu beki koto*)”.

<sup>217</sup> SMZS, vol. I, p. 18.

*yaoyorozu no kami*) serán el hazmerreír de los occidentales: “en Europa hasta los niños se burlarán de estas creencias salvajes y primitivas”.<sup>218</sup> Un credo que le recuerda a las antiguas religiones politeístas de Egipto, Grecia, Roma o Germania. Aún más, asumiendo el discurso ideológico forjado en Europa, llega a afirmar que se trataría de creencias semejantes a las de los pueblos primitivos de Asia o América del Sur, “aquello que la civilización occidental más desprecia. Oso decir, aún a riesgo de ofenderos, que estas [creencias Shinto] son una vergüenza para nuestro país”.<sup>219</sup>

Según los peculiares razonamientos de Shimaji, los males que propiciaría el Shinto no acabarían aquí, ya que el patrocinio gubernamental de esta tradición se convertiría en una involuntaria propedéutica del cristianismo. El parecer del bonzo nipón era que, a diferencia de la religión cristiana, el carácter étnico del Shinto, semejante al judaísmo, limitaría su alcance al territorio nacional y, al carecer de la sofisticada escolástica y capacidad de evangelización cristianas, sus puntos de semejanza con esa religión foránea no harían más que abrir paso a la expansión del cristianismo:

Precisamente ahora, cuando nuestro país avanza hacia la civilización, ¿por qué volvemos a promulgar estas doctrinas [Shinto]? Si se postula que los *kami* son dioses creadores del universo, [este principio] coincidirá con los conceptos occidentales de *God* o *Dieu*, pero con la diferencia de que el cristianismo posee una escolástica más detallada, tiene mayor éxito y llega a mucha más gente. De ninguna manera el Shinto podrá superar al cristianismo, aún más, en nuestro país el Shinto se está convirtiendo en una propedéutica de aquél.<sup>220</sup>

Partiendo de la definición restrictiva de “religión” que era común en aquellos tiempos, *i. e.*, religión en tanto que civilización, las críticas de Shimaji llegaban hasta el punto de discutir que el Shinto pudiera considerarse como una religión, ya que, en su opinión, se trataría únicamente de una

---

<sup>218</sup> SMZS, vol. I, *ibíd.*

<sup>219</sup> SMZS, vol. I, *ibíd.*

<sup>220</sup> SMZS, vol. I, p. 17.

narración del origen de Japón, un conjunto de creencias que buscan el beneficio mundano y que permiten venerar a los antepasados, pero que nada tienen que ver con la salvación de nuestra alma. Estos pasajes son de enorme importancia, pues Shimaji, probablemente influido por el ideal de cristianismo protestante que tanto apreciaban los intelectuales japoneses de aquella época, considera que el culto a los antepasados, las ofrendas, los rituales y demás manifestaciones religiosas no deben considerarse como elementos propios de la religión.

Asimismo, en su *Memorial crítico de los tres artículos* ofrecía una definición de la religión en base a la cual rechazaba que el Shinto fuera un auténtico credo religioso. Según afirmaba allí, una religión estaría constituida por tres elementos: un fundador (宗 *shū*), un elemento sustancial (實 *jitsu*) y un elemento sentimental (情 *jō*). Su definición de los fundadores de una religión deja entrever una visión esencialista y ahistórica de la religión. A su juicio, por mucho tiempo que haya pasado desde la fundación de una religión, aunque su fenotipo pudiera haber quedado deformado por innovaciones doctrinales producidas a lo largo de la historia, su esencia permanecería intacta. De acuerdo con esta perspectiva, los fundadores y los santos son individuos excepcionalmente virtuosos que ejercerían como mediadores (媒酌 *baishaku*) entre Dios y los hombres y que han dado a luz el genotipo de cada credo, que permanece inalterado pese a las aparentes transformaciones. Además de los fundadores, los otros dos elementos constitutivos de la religión eran la mencionada “esencia” y el “sentimiento” de una religión. Por “esencia” entendía aquellos elementos que “mejoran los corazones de la gente y la hacen más leal”, es decir, su dimensión moral;<sup>221</sup> mientras que denominaba “sentimiento” a componentes más superficiales de la religión como los rituales, que Shimaji define como el medio que permite a las religiones penetrar en los corazones de la gente inculta. Pero, ¿qué ocurre con el Shinto? Si observamos el caso de ese credo, dirá Shimaji, no se puede decir

---

<sup>221</sup> SMZS, vol. I, p. 19.



que haya mediador alguno entre la gente, en este caso el pueblo japonés y los *kami*. Es más, no sólo carecería de fundador o de santos que medien entre Dios y los hombres, sino que tampoco poseería un elemento sustancial, pues el Shinto no tiene una ética articulada. Siguiendo esta argumentación Shimaji proclamaba que el Shinto no puede considerarse como una religión.

De igual modo, cuando Shimaji afirma que la religión tiene la función de hacer a la gente más leal, parece estar siguiendo los postulados confucianos, así como los planteamientos utilitaristas defendidos por algunos de sus coetáneos respecto de la religión. En ese caso, podríamos replicar al monje japonés preguntándole ¿qué necesidad habría de elegir el budismo y no el propio confucianismo o una religión moral como credo nacional? Por otro lado, si seguimos los razonamientos de Shimaji según los cuales el monoteísmo constituiría la cima del proceso evolutivo, se sobreentiende que el monje japonés creía que el budismo es una religión monoteísta. Sin embargo, establecer si el budismo es una religión monoteísta o politeísta es una cuestión que no admite una clara respuesta no sólo porque existen múltiples corrientes doctrinales en el seno del budismo, sino por la sencilla razón de que estas categorías son ajenas a esta tradición religiosa.

En su cruzada contra la política gubernamental de difundir la ideología Shinto Shimaji ofrecía otros argumentos como, por ejemplo, que convertir el Shinto en religión nacional obligaría a muchos ciudadanos a elegir entre la religión que hasta entonces profesaban y el nuevo credo. Decisión que dejaría a los súbditos del emperador en una difícil posición, pues, según Shimaji, sólo se puede profesar una única religión al mismo tiempo. Sorprende, no obstante, el argumento de Shimaji de que sólo puede profesarse una religión, ya que, si observamos algunas de las tradiciones más influyentes en la historia de la religión del Asia Oriental, nos daremos cuenta que los rituales y las creencias de varias religiones estuvieron hibridadas durante siglos. En el caso concreto de Japón podríamos afirmar que las creencias populares eran, principalmente, una unión de Shinto y budismo,

religiones que habían quedado íntimamente imbricadas ya desde la era Heian. De este modo, durante siglos buena parte de los habitantes del archipiélago nipón habían convivido con una religión sincrética sin percibir contradicción alguna. Por tanto, los razonamientos de Shimaji cuando afirma que sólo se puede profesar una creencia religiosa poco tienen que ver con la cosmovisión budista, sino que nos dejan vislumbrar el influjo de las doctrinas exclusivistas Shinto, ahora aplicadas al budismo, por un lado, y la huella del pensamiento occidental y el cristianismo, por otro. Es más, dentro de la tradición budista japonesa pueden encontrarse ejemplos concretos de escuelas o monjes budistas que conciben la fe como la esencia de su religión, pero en modo alguno se trata de la única comprensión posible del budismo y nunca hasta el periodo Meiji había existido una interpretación del budismo desligada de los rituales, las prácticas religiosas, las creencias mágicas y muchos otros elementos que ahora eran considerados superficiales.

Las tesis de Shimaji son un ejemplo significativo de la exégesis de su religión llevada a cabo por los monjes que durante el periodo Meiji optaron por modernizar la doctrina budista. Un ejercicio hermenéutico consistente en interpretar el budismo como una religión personal, amén de racional, y destacar sus diferencias con respecto a los otros credos rivales, Shinto y cristianismo. Sin embargo, la salvación, el ritual o la peculiar cosmología budistas desaparecen de esta narración o incluso quedan relegadas al terreno de la superstición. Entonces, ¿cómo debemos interpretar todos los elementos del budismo, numerosos por cierto, que no se adecuan con esta descripción racionalista? La estrategia que siguió Shimaji, al igual que Murakami Senshō (村上専精 1851-1929) o Enryō consistió, primero, en considerar que la “esencia” del budismo coincidía con los valores importados de Occidente. Y, en segundo lugar, en desechar todos los elementos de esta religión que no coincidían con la mencionada narrativa, tildándolos de superfluos, de meras degeneraciones que habrían nacido con el paso de los siglos y que se habrían adherido a esa límpida creencia originaria. Unas “supersticiones” no sólo

propias del vulgo,<sup>222</sup> sino también extendidas entre el clero.

Según la peculiar narrativa de la historia del budismo llevada a cabo por el monje japonés, esta religión racional que, según Shimaji, era el budismo, habría sido infectada tras su nacimiento por la barbarie politeísta de la corriente esotérica. A su juicio, los numerosos dioses que constituirían el panteón del budismo esotérico revelarían la nefasta influencia de las antiguas religiones indias. Por tal motivo, en el mencionado *Memorial crítico de los tres artículos* afirmaba, empleando unos razonamientos similares a los de los intelectuales de la Asociación Meiroku, que:

[Estas enseñanzas] no serían más que la introducción y mezcla de las viles costumbres de la antigua India en el budismo. En la [actual] época de la civilización estas creencias deberían estar prohibidas. Las fórmulas mágicas o las técnicas de adivinación en nada ayudan a la formación del pueblo, sino al contrario, carcomen el corazón de las gentes. Por ello deberían ser eliminadas por completo.<sup>223</sup>

Las aceradas críticas contra las doctrinas y rituales idiosincrásicos de la corriente esotérica no fueron exclusivas de Shimaji, más bien se trató de un rasgo distintivo de esta generación de pensadores budistas que deseaban presentar su credo como una religión racional. Sin embargo, la realidad es que las creencias mágicas no son exclusivas de la rama esotérica, sino comunes al budismo en su conjunto. Empezando por los relatos biográficos del Buda, de sus discípulos o de monjes eminentes, que continuamente son presentados llevando a cabo lo que podríamos calificar como “milagros”, esto es, alteran el orden natural de las leyes físicas; continuando por las frecuentes alusiones en la literatura budista a los poderes mágicos de determinados sutras cuya lectura reportaría todo tipo de beneficios; así como los relatos de

---

<sup>222</sup> Previamente, en el texto *Petición para la creación del Ministerio de la Doctrina*, Shimaji había saludado la creación del nuevo cuerpo de misioneros del ministerio diciendo que los nuevos predicadores ayudarían a guiar al pueblo inculto “preñado de supersticiones budistas”, creencias que consideraba necesario erradicar. SMZS, vol. I, p. 8.

<sup>223</sup> SMZS, vol. I, p. 19.

apariciones salvadoras de “seres iluminados (*bodhisattva*)”, etc. De igual modo, los rituales que buscan el beneficio mundano no son patrimonio exclusivo de la corriente esotérica. De hecho, son comunes a la práctica totalidad de las escuelas budistas y al Shinto. Aunque más que buscar el beneficio, se suele tratar de rituales que pretenden evitar el maleficio, la llamada magia apotropaica destinada a proteger a los feligreses de fuerzas demoníacas o de todo tipo de infortunios. Algo similar ocurre con las exequias, que, entre otros fines, pretenden garantizar que los familiares fallecidos gocen de un renacimiento fasto. Fue precisamente a partir de la generación de Shimaji cuando en Japón y otras naciones budistas como Sri Lanka los monjes modernistas, haciendo una relectura muy selectiva de las escrituras, rechazaron los rituales y enfatizaron la dimensión racional y ética de las enseñanzas budistas.

La mera descalificación como “superstición” no fue la única estrategia que Shimaji adaptó con la finalidad de integrar todos los elementos del budismo en las nuevas coordenadas teóricas, también recurrió a la interpretación simbólica. Un ejemplo de esta exégesis la encontramos en los escritos de Shimaji en relación con los debates sobre la cosmología tradicional budista. Durante las primeras décadas de la era Meiji aún existían numerosos monjes, de entre los cuales quizá el más destacado fue Sada Kaiseki (佐田介石 1818-1882), que se negaban a aceptar las teorías científicas occidentales y se aferraban a la cosmología tradicional, según la cual el centro de nuestro mundo, uno entre los innumerables que poblarían el universo, estaría ocupado por una montaña llamada Sumeru (須弥山 *Shumisen*). En un principio, Shimaji no quiso discutir directamente la cuestión, y en un artículo de 1879 se limitó a pedir a la comunidad budista que cesara un debate estéril llevado a cabo en una época “en la que el progreso es imparable” y los conocimientos científicos avanzan a pasos agigantados.<sup>224</sup> Además, Shimaji expresaba su sorpresa porque los cabecillas

---

<sup>224</sup> “La disputa sobre el monte Sumeru es inútil (須弥山説ノ争論ノ無益ナルヲ論ズ

de estas disputas no sólo malgastaran un tiempo precioso y perjudicaran a la religión budista, dando una imagen de desunión, sino también porque eran tratados como héroes dentro de sus respectivas escuelas. Según profetizaba: el avance de la ciencia obligaría a la comunidad budista a abandonar esas tesis. Sin embargo, advertía, cuando ese momento llegue quizá será demasiado tarde, pues el budismo corría el peligro de ser superado por el cristianismo. Una religión que “aunque no posee unas enseñanzas tan profundas como el budismo, no pierde el tiempo en discusiones estúpidas”.<sup>225</sup> Tres años más tarde, en 1882, tal vez ante la obstinación de algunos de sus colegas, Shimaji volvía a abordar el tema, pero ahora se pronunciaba con mayor claridad si cabe y desechaba la posibilidad de que tal cosmología fuera una descripción correcta del mundo. Allí defendía que ésta no era más que una superstición propia de la religión brahmánica y recordaba la “lúcida” obra del pensador del s. XVIII Tominaga Nakamoto en que ya se desacreditaban esas teorías cosmológicas. Shimaji recurría aquí a una interpretación que recuerda sobremanera a la de los budólogos occidentales decimonónicos, influidos a su vez por nuevas corrientes teológicas cristianas, pues el bonzo Shin presenta aquí al buda Śākya como una especie de ilustrado que combate el oscurantismo brahmánico. De tal forma, Shimaji consideraba que todos aquellos elementos del budismo que no coincidieran con su versión ideal de esta religión serían “supersticiones”, atribuyendo su génesis a una supuesta degeneración posterior: “las enseñanzas del buda Śākya, de igual modo que la de todos los fundadores de religiones, son excepcionales, pues se liberaron de ese tipo de supersticiones y llegaron a despertar a la realidad última”.<sup>226</sup> Gracias a la nueva perspectiva que ofrecía la atalaya de la civilización, Shimaji deseaba purificar esos elementos irracionales para así retornar al límpido origen.

Entonces, ¿cómo debe entenderse la cosmología budista, presente en

---

*Shumisen setsu no ronsō no mukai naru wo ronzu*). SMZS, vol. III, p. 298.

<sup>225</sup> SMZS, vol. III, p. 298.

<sup>226</sup> “Sobre las teorías de la montaña Sumeru (須弥山説に就て *Shumisen setsu ni tsuite*)”. SMZS, vol. III, p. 299.

la práctica totalidad de la literatura de esta tradición? Aquí Shimaji articula una estrategia hermenéutica que va más allá de la mera descalificación como superstición. Se trata de una exégesis a la que posteriormente también recurrirían otros monjes reformistas: interpretar algunas de las creencias incompatibles con los principios de la ciencia occidental moderna en clave simbólica. En este caso, Shimaji señala que si interpretamos el monte Sumeru como un accidente geográfico que existe en nuestro mundo físico, entonces habremos caído en la superstición. Por el contrario, el bonzo japonés considera que el verdadero significado de esa montaña es el de simbolizar la iluminación, el camino hacia la liberación y la salida de este mundo.<sup>227</sup>

En conclusión, el concepto de “religión” que asume Shimaji coincide con el de buena parte de los intelectuales vinculados al grupo Meiroku, esto es, un credo racional, civilizado, compatible con la ciencia, consistente en una creencia personal, etc. De este modo, al afirmar que el “budismo” sería una “religión”, Shimaji no quería decir que la tradición budista *in toto* era una religión, sino que sólo aquellas partes de dicha tradición que coincidían con el nuevo concepto de “religión” formaban parte del “budismo” propiamente dicho, mientras que el resto de elementos eran desterrados, considerados como sucedáneos del budismo, meras supersticiones, o reinterpretados en clave simbólica.

## **6. De Occidente a Japón pasando por China: sobre las primeras tentativas de traducir el término “filosofía”**

Una vez hemos presentado la genealogía de la creación del término “religión” en japonés, así como algunos de los significados preeminentes que este vocablo adquirió durante el periodo Meiji, particularmente en relación con el budismo, pasaremos a comentar el proceso de traducción del vocablo

---

<sup>227</sup> Cfr. SMZS, vol. III, p. 300.

“filosofía”.

En la actualidad este término de origen griego, “filosofía” o “amor a la sabiduría”, es vertido al lenguaje ideogramático como “哲学”, unos signos que en japonés son leídos como “*tetsugaku*” y en chino como “*zhéxué*”. Pese a que hoy en día dicha palabra forma parte del vocabulario de ambas lenguas, lo cierto es que su introducción es reciente, datando precisamente del periodo Meiji, y se produjo tras un largo proceso de ensayo y error en que estuvieron implicadas la cultura occidental, la china y la japonesa.

La traducción de “filosofía” que se consolidó en Japón a finales del s. XIX fue precedida por la laboriosa tarea de traducción realizada por los misioneros cristianos llegados a Japón y China durante el s. XVI. Estos embajadores del catolicismo realizaron un esfuerzo intelectual difícil de imaginar en la actualidad, pues tradujeron a las lenguas autóctonas numerosos conceptos clave de la teología cristiana y del pensamiento occidental, como era el caso de “filosofía”. El primer documento en que se introduce el vocablo “filosofía” en tierras de Extremo Oriente es el *Diccionario latín-portugués-japonés* (1595), un texto que se basaba en el *Diccionario latín* (1502) del padre Ambrogio Calepino (1450-1510). Allí se ofrece una transcripción romanizada del término, concretamente “*Filosophia*”, y se define, en japonés escrito con alfabeto románico, del siguiente modo: “amor al estudio (*gakumon no suki*); la disciplina que esclarece el principio (*ri*) [que rige] el universo”.<sup>228</sup>

En Japón, además de dicha definición, encontramos obras posteriores que presentan transcripciones al japonés de “filosofía” utilizando el silabario *katakana*,<sup>229</sup> pero nunca traducción alguna de este término basada en los

---

<sup>228</sup> *Diccionario latino-portugués-japonés* (羅葡日対訳辞書 *Ra-po-nichi taiyaku jisho*). Tōkyō, Bensei sha, 1979, p. 585.

<sup>229</sup> El profesor Saitō cita un texto de 1605 en que se transcribe el término filosofía como “ヒロザウヒヤ (*hirozōhiya*)”. Cfr. T. Saitō, *op. cit.*, p. 321.

caracteres chinos.<sup>230</sup> Parece, sin embargo, que el primer intento de traducir el vocablo “filosofía” al lenguaje ideogramático no se produjo en Japón, sino en China. Concretamente, habría sido obra de los jesuitas italianos que llegaron a finales del s. XVI y que intentaron explicar el significado del concepto “filosofía” a los intelectuales del Imperio del Centro tomando prestados vocablos característicos del pensamiento confuciano; particularmente de las enseñanzas neoconfucianas nacidas durante la era Sòng. Tal empresa correspondió a Giulio Aleni (1582-1649), quien siguió la política instaurada por su mentor, Mateo Ricci (1552-1610), consistente en presentar a los oriundos la cultura y la religión occidentales asimilándolas a la tradición local. Según escribió Aleni en un texto que redactó en chino, el *Compendio de las disciplinas académicas occidentales* (西学凡 *Xīxuéfán* 1623), en Europa existían las siguientes seis disciplinas académicas: retórica, filosofía, leyes, medicina, cánones y retórica. En ese tratado definía la filosofía, que transcribía como “斐錄所費叵 (*fěilùsuǒfèiyà*)”, en tanto que “la gran enseñanza del recto principio (義理 *yìlǐ*)”. Y añadía:

Si los hombres, basándose en dicho principio, trascienden todo aquello que compone el universo [descubrirán] el espíritu (靈 *ch. líng*), el principio último que anima todas las cosas. Es entonces cuando se aproximarán al cielo (天 *ch. tiān*).<sup>231</sup>

<sup>230</sup> La principal razón por la que los misioneros cristianos desplazados a Japón no tradujeron los conceptos centrales de su religión al lenguaje ideogramático la hemos señalado anteriormente: los jesuitas destinados en Japón temían que, en caso de traducir las nociones teológicas cristianas al lenguaje nipón, tal elección desorientara a los nativos y daría origen al malentendido de que el cristianismo se asemejaba a las tradiciones religiosas autóctonas, particularmente al budismo.

<sup>231</sup> T. Saitō, *op. cit.*, p. 323. Aunque Aleni fue autor de la primera traducción del término filosofía utilizando caracteres chinos, no constituye una innovación semántica, dado que en Japón encontramos algunos precedentes en que filosofía occidental y confucianismo son comparados. Por ejemplo, el anteriormente citado *Diccionario latín-portugués-japonés* (1595) ya había asimilado la definición de filosofía al pensamiento confuciano. Además, existen otros precedentes en Japón en que se equipara la filosofía occidental con la tradición confuciana, aunque se hizo utilizando el japonés romanizado y no los caracteres chinos. Por ejemplo, en el monumental *Diccionario japonés-portugués*, publicado en 1603, se define “sabio confuciano (儒者)”, transcrito entonces como *iuxa* (en la actualidad es romanizado como *jusha*), de la siguiente forma: “hombre de la secta anteriormente definida [confucianismo (*iudô* 儒道)] de ciertos filósofos morales de China (*homen daquela seita de*



Como se puede apreciar en la cita, Aleni recurrió a conceptos propios de la tradición de pensamiento neoconfuciana fundada por Zhūxī (朱子 1130-1200) para definir la filosofía. Poco después de su nacimiento, esta corriente de pensamiento, que incorporaba numerosos elementos de la doctrina y la praxis budistas a la tradición confuciana, se convirtió en la filosofía por excelencia en China y Japón. Sus principios teóricos fundamentales se traducían en una concepción de la realidad entendida como el resultado de una relación dinámica entre dos aspectos: el “principio (理 *lǐ*)” y la “fuerza vital (氣 *qì*)”, este último también traducido como “fuerza psico-física”. Ambos serían aspectos de una realidad única, siendo el primero su constitución y el segundo su función.<sup>232</sup> El primero sería el principio abstracto que regiría nuestro mundo, no sólo en su vertiente física, *i. e.*, las leyes naturales, sino también las normas morales del mundo de los humanos. Principio abstracto que, además, constituiría el sustrato del conocimiento humano y de nuestra perfectibilidad moral. Por su parte, el segundo aspecto de la realidad, la fuerza vital, sería el responsable de dar forma a los entes que pueblan el universo, en continua interacción con el citado “principio” o primer aspecto de la realidad. El “principio” sería inherente a cada cosa y al mismo tiempo común a todas ellas, constituiría algo así como su diseño, y poseería un componente moral: establecer cómo debía ser ese objeto o individuo en cuestión. Desde dicha perspectiva filosófica, por lo tanto, cuando un objeto no se conformara a su principio, tal anomalía sería achacable a que la fuerza vital habría ensombrecido esa naturaleza moral perfecta. Nótese que estamos ante una cosmovisión en que el ámbito físico y el moral están íntimamente relacionados, uniendo dimensiones que en Occidente se empezaban a diferenciar estudios científicos, teorías morales,

---

*hūs certus philosophos moraes da China*)”. *Diccionario japonés-portugués* (日葡辞書 *Nippo jisho*). Tōkyō, Iwanami shoten, 1960, p. 293b.

<sup>232</sup> Habitualmente estos dos elementos son interpretados como dos aspectos de una misma cosa, pero la ambigua argumentación de Zhūxī también admite una explicación en clave dualista: el *qì* entendido como una fuerza caótica que habría sido ordenada por el *lǐ* para dar forma al universo. Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*. Trad. de Anne Hélène Suárez Girard. Barcelona, Bellaterra, 2002, p. 432 y ss.

reflexión teórica, etc. Por poner un ejemplo, de acuerdo con esta narrativa neoconfuciana tanto los fenómenos meteorológicos que alteran el ritmo natural de las estaciones, como la vulneración del principio de lealtad a las personas de más edad o las acciones de un gobernante que no estén acordes con la virtud, todos serían fenómenos semejantes, consecuencia de la violación del mencionado “principio”.

Es posible que, a ojos de los interlocutores chinos del jesuita Aleni, definir el concepto occidental “filosofía” utilizando la terminología de un pensamiento tan alejado de Occidente, no sólo a nivel geográfico, sino también en la dimensión conceptual, como era el caso del neoconfucianismo, arrojará algo de luz sobre la naturaleza de dicho término, pero probablemente fueron más las partes que quedaron oscurecidas. Se trata de una forma de proceder que nuevamente trae a nuestro recuerdo la hipótesis de Quine según la cual en caso de que alguien intentara traducir un enunciado de física moderna a una lengua sin contacto alguno con nuestra cultura, ese audaz traductor no podría más que violentar los términos del lenguaje local con el fin de acometer una tarea imposible. En definitiva, el neoconfucianismo unía el estudio de la naturaleza con el de la moralidad, la capacidad especulativa y la virtud moral, algo que quizá a los misioneros cristianos les recordara a sus conceptos de la escolástica cristiana, pero que difícilmente era asimilable a la tradición filosófica occidental en su conjunto.

Posteriormente, en el Japón del periodo Edo, cuyo gobierno, recordemos, había limitado todo contacto con Occidente a los intercambios comerciales con Holanda, continuó utilizándose terminología de procedencia confuciana para traducir vocablos neerlandeses. Es por ello que palabras de la lengua holandesa como “filosofía” (*philosophie, filosofie, wijsbegeerte*) y “ciencia” (*wijskunde, natuurkunde, natuurwetenschap*), fueron considerados sinónimos y fueron vertidos al japonés mediante vocablos como “estudio de los principios (理学 *rigaku*)” o “estudio del principio último (窮理学

*kyūrigaku*)”. Parece, por lo tanto, que el legado confuciano, en que se unían lo que en la actualidad podríamos dividir como disciplinas científicas, filosóficas y morales, no hacía fácil separar términos que en Occidente empezaban a adquirir significados netamente diferenciados. Sin embargo, a medida que se avanzó en la comprensión del pensamiento y la cultura occidentales, algunos académicos nipones cobraron conciencia de las limitaciones que afectaban a las traducciones utilizadas hasta entonces. Sin que, no obstante, esta toma de conciencia se materializara en la inmediata acuñación nuevos términos.<sup>233</sup>

El primero en buscar un vocabulario alternativo al de origen neoconfuciano habría sido el científico holandés Koenraad Wouter Gratama (1831-1888), cuando ejercía como profesor en Semikyoku (舎蜜局), una prestigiosa academia de Ōsaka.<sup>234</sup> En 1869, precisamente en la conferencia inaugural de esa academia, Gratama detallaba las mencionadas diferencias entre filosofía (*philosophia*) y ciencias naturales (*philosophia naturalis*). Allí este profesor holandés diferenciaba entre lo que denominaba “las dos disciplinas del estudio de los principios (理科二学 *rikanigaku*)”. Éstas consistirían, por un lado, en “el estudio de los fenómenos naturales (自然万有の学 *shizen banyū no gaku*)”, i. e., los estudios científicos, que traduce con el neologismo “estudio comprehensivo del universo (周世界学 *shūsekai gaku*)”. Y, por otro lado, la filosofía, la disciplina dedicada a pensar y conocer en profundidad, que Gratama denomina “disciplina de la sabiduría (知識学 *chishiki gaku*)” o “disciplina del profundo estudio e investigación (熟考知察

---

<sup>233</sup> Este fue el caso de autores como el antes mencionado Shizuki Tadao, así como Takano Chōei (高野長英 1804-1850), autor de *Miscelánea sobre lo visto y oído* (聞見漫録 *Bunken Manroku* 1835). Esta última obra, que es considerada como la primera monografía en lengua japonesa sobre la historia de la filosofía occidental, traduce buena parte del vocabulario filosófico recurriendo a terminología confuciana. Cfr. T. Saitō, *op. cit.*, pp. 343-344.

<sup>234</sup> Gratama fue un médico y químico holandés que residió en Japón entre 1866 y 1871, impartiendo clases en Nagasaki y en la academia Semikyoku de Ōsaka, que podríamos traducir como “Academia de Ciencias”.

の学 *jukkō chisatsu no gaku*)”.<sup>235</sup> Dicho esto, no parece que la citada conferencia tuviera impacto alguno sobre el entorno intelectual de aquella época. Para encontrar una nueva traducción nipona del concepto “filosofía” habría que esperar a que el académico Nishi Amane creara “哲学 (*tetsugaku*)”, que a la postre se convertiría en la traducción estándar de “filosofía”.

## 7. Nishi Amane y el nacimiento del término “filosofía” en japonés

La filosofía no despertó un gran interés entre los intelectuales y dirigentes del periodo final del *bakufu*, más preocupados por adquirir conocimientos científico-técnicos o por aprender materias necesarias para entablar relaciones con las potencias occidentales, caso del derecho o la religión. Los pocos que mostraron interés en esta disciplina fueron samuráis dedicados a los estudios académicos que intentaban entender la filosofía occidental a través del marco conceptual confuciano. De hecho, hasta la segunda década de la era Meiji encontramos numerosos casos en que se hacía referencia a la filosofía occidental con términos de origen neocofuciano tales como “el estudio de los principios (理学 *rigaku*)”.<sup>236</sup>

Éste último fue el caso del autor de la traducción actual al japonés (y al chino) del término filosofía, Nishi Amane. Como ya se ha señalado con anterioridad, Nishi fue uno de los miembros fundadores del grupo de intelectuales Meiroku, foro pionero en la introducción del pensamiento occidental en Japón.<sup>237</sup> No es exagerado afirmar que la labor de traducción de

---

<sup>235</sup> Cfr. Koenraad Gratama, *Conferencia inaugural del Semikyoku* (舎蜜局開講之説 *Semikyoku kaikō no setsu*). Edición de Yasuda Tōsen 保田東潜. Trad. de Misaki Shōsuke 三崎嘯輔. Ōsaka-fu, Semikyoku, 1869, p. 6.

<sup>236</sup> Tohiro Kazō 戸弘柯三, *Historia de la filosofía japonesa contemporánea* (近代日本哲学史 *Kindai nihon tetsugaku shi*). Tōkyō, Nauka sha, 1935, pp. 39-42.

<sup>237</sup> Tradujo tres textos occidentales a la lengua nipona: en 1868 el curso *Derecho público internacional* (万国公法 *Bankoku kōhō*), impartido por su antiguo profesor en Leyden

términos llegados desde Occidente que realizó Nishi dejó una profunda impronta en la lengua japonesa, pues en la actualidad es común el uso de más de una cuarentena de términos por él forjados.<sup>238</sup>

Este samurái dedicado en su juventud a los estudios académicos confucianos fue testimonio privilegiado de los cambios que se produjeron en Japón tras la llegada del comodoro Perry. Más aún, podríamos decir que fue beneficiario directo de algunas de las reformas que el gobierno llevó entonces a cabo. Recordemos que, tras las presiones diplomáticas recibidas por los estadounidenses, el *bakufu* se vio forzado a impulsar estudios hasta entonces casi desconocidos en aquella nación. Se trataba de materias como el derecho internacional, el protocolo diplomático y otras disciplinas académicas que permitieran establecer relaciones con Occidente y, en el peor de los casos, entrar en un conflicto bélico. Estos cambios fueron providenciales para Nishi, pues le permitieron cultivar libremente su interés por el estudio de Occidente. De esta forma, en 1857 se incorporó al recién inaugurado “Instituto para el

---

Simon Vissering (1818-1888); en 1875-76 *Filosofía mental* (心理学 *Shinrigaku*) de Joseph Haven (1816-1874); y en 1877 *Utilitarismo* (理学 *Rigaku*) de John Stuart Mill (1806-1873).

<sup>238</sup> En las obras de Nishi se emplean miles de neologismos acuñados durante el periodo Meiji para traducir términos occidentales, de los cuales sólo una pequeña parte ha sobrevivido hasta la actualidad. Según los cálculos del profesor Teshima, en los textos del pensador nipón aparecen hasta 2459 traducciones de términos occidentales, de los que 699 fueron creación del propio Nishi. Téngase en cuenta que, en la mayoría de los casos, no se trata de una “creación” en sentido estricto, pues este listado incluye numerosos términos que ya existían en la literatura china clásica y que fueron reutilizados durante este periodo otorgándoles un nuevo significado. Cfr. Teshima Kunio 手島邦夫, “Sobre los nuevos términos de Nishi Amane. Desde la *Enciclopedia* hasta *Sobre un aspecto de la psicología* (西周の新造語について—「百学連環」から「心理説ノ一斑」まで— *Nishi Amane no shinzōgo ni tsuite hyakugaku renkan kara shinri setsu no ippan made*)”. En *Investigaciones sobre filología japonesa* (国語学研究 *Kokugogaku kenkyū*), no. 41, 2002, pp. 4-8. En otro trabajo, el profesor Teshima analiza cuántos de esos 699 vocablos que Nishi habría creado siguen vigentes en la lengua japonesa y llega a la conclusión de que en la actualidad continúan utilizándose 42. Entre ellos encontramos términos tan relevantes como: “abstracto (抽象 *chūshō*)”, “definición (定義 *teigi*)”, “ideal (理想 *risō*)”, “inducción (帰納法 *kinōhō*)”, “intuición (直覚 *chokkaku*)”, “probable (蓋然 *gaizen*)”, “subjetivo (主観 *shukan*)”, “autoconciencia (自己意識 *jiko ishiki*)” o “universal (全称 *zenshō*)”. Además, según Teshima existen otros 36 términos creados por Nishi que aún se utilizan en la lengua nipona, pero con un significado diferente al que el autor japonés les otorgó cuando los creó. Cfr. Teshima Kunio 手島邦夫, “La implantación de las traducciones de Nishi Amane (西周の訳語の定着 *Nishi Amane no yakugo no teichaku*)”. En *Investigaciones sobre arte y literatura* (文芸研究 *Bungei kenkyū*), no. 154, 2002, pp. 26-27.

Estudio de los Libros Extranjeros (蕃書調所 *Bansho shirabe sho*)”, una academia de estudios occidentales patrocinada por el gobierno.<sup>239</sup> Allí ingreso junto con otro joven que, pasados los años, también se convertiría en un célebre intelectual y miembro fundador del grupo Meiroku, Tsuda Mamichi. Posteriormente, ambos fueron escogidos por las autoridades con el fin de formar parte de una embajada de estudiantes, en su mayoría cadetes navales, enviada a formarse a Holanda (1862-1865).<sup>240</sup>

Antes de iniciar ese viaje, Nishi ya había manifestado gran interés en una disciplina poco conocida entonces en su país, la filosofía. De ella había tenido noticia a través de la lectura de escritos realizados por pioneros japoneses del periodo Edo, así como de ensayos occidentales llegados vía Holanda. Su entusiasmo era tal que incluso planeó impartir un curso de filosofía occidental antes del viaje a tierras neerlandesas pero, por diferentes circunstancias, el proyecto finalmente no se llevó a cabo.<sup>241</sup> De igual forma, este interés ya le había llevado a dar forma al germen del vocablo que, a la postre, acabaría convirtiéndose en la traducción de “filosofía”. Concretamente esta primera versión se encuentra en el apéndice que escribió Amane a una obra de Tsuda publicada en 1861, el *Ensayo sobre los principios* (性理論 *Seiri ron*). Allí optaba por un vocablo característico del acervo confuciano como traducción de “filosofía”. Concretamente se trataba de “希哲学 (*kitetsugaku*)”, literalmente, “la disciplina (学) que persigue o aspira a (希) la sabiduría (哲)”.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Thomas R. H. Havens, *Nishi Amane and Modern Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 36.

<sup>240</sup> Gino K. Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought (1862-1962)*. Tōkyō, Enderle Bookstore, 1963, p. 6.

<sup>241</sup> Asō Yoshiteru 麻生義輝, *Historia de la filosofía japonesa moderna* (近世日本哲学史 *Kinsei nihon tetsugaku shi*). Tōkyō, Kondō shoten, 1942, pp. 43-44.

<sup>242</sup> Ōkubo Toshiaki 大久保利謙 et alii (eds.), *Obras completas de Tsuda Mamichi. Vol. I* (津田真道全集. 上 *Tsuda Mamichi zenshū. Jō*). Tōkyō, Misuzu shobō, 2001, p. 22. Según indica el propio Nishi, tomó este término de *El libro omniabarcante* (通書 ch. *Tōngshū*) y la *Recopilación de escritos* (文集 ch. *Wénjí*), obras del filósofo neoconfuciano Zhōu Dūnyí (周敦頤 1017-1073). Nótese que “希哲学” o “la disciplina que persigue la sabiduría” no vierte de forma fiel el término “amor a la filosofía”, probablemente porque el vocablo japonés no se

Posteriormente, el 3 de junio de 1863, durante la travesía en barco con destino a Rotterdam, Nishi escribió una carta de presentación en lengua holandesa destinada “a quien correspondiera”, esto es, a sus potenciales profesores de la Universidad de Leyden. En dicha misiva encontramos un pasaje revelador donde explica a sus futuros mentores el propósito de su viaje:

[En el Instituto para el Estudio de los Libros Extranjeros] aprendemos física, matemáticas, química, botánica, geografía e historia, asimismo leemos e interpretamos textos en holandés, alemán, inglés o francés, pero ignoramos por completo todo aquello referente a ciencias como la estadística, el derecho, la economía, la política o la diplomacia, que son indispensables para las relaciones con los países europeos, para la política interna, así como para emprender reformas. (...) Además, desearía estudiar la disciplina que ustedes denominan ‘filosofía’ o amor a la sabiduría. Me parece que las doctrinas de Descartes, Locke, Hegel y Kant difieren de la teología [cristiana] prohibida por la ley de mi país.<sup>243</sup>

Tras su llegada a Holanda, Nishi y su compañero Tsuda iniciaron una estancia de formación en la Universidad de Leyden. Allí, durante algo menos de tres años, estudiaron economía, derecho y ciencias políticas bajo la tutela del profesor Simon Vissering (1818-1888). Su misión principal era hacer acopio de conocimientos relacionados con el derecho, pues en aquellos años

---

habría acuñado como traducción del término holandés “*philosophij*”, derivado del término griego “filosofía”, sino que habría sido hecha a partir del término holandés “*wijsbegeerte*”, es decir una traducción autóctona del vocablo “filosofía” que tenía como significado la búsqueda de la sabiduría o “*Wijsheid*”. Cfr. T. Saitō, *op. cit.*, p. 354.

<sup>243</sup> Ōkubo Toshiaki, “Interpretación (解説 *Kaisetsu*)”. En NAZS, vol. II, pp. 701-702. La traducción que ofrecemos contiene algunas modificaciones que hemos realizado siguiendo la traducción fragmentaria que aparece en el artículo del profesor Kōsaka Shirō 高坂史朗, “La ‘filosofía’ de Nishi Amane y los estudios académicos en el este de Asia (西周の「哲学」と東アジアの学問 *Nishi Amane no ‘tetsugaku’ to higashi Ajia no gakumon*)”. En *Investigaciones del Asia Nororiental* (北東アジア研究 *Hokutō Ajia kenkyū*), no. 14-15, 2008, pp. 152-153. Parece que ésta habría sido la segunda ocasión en que Nishi habría mostrado su interés por recibir formación filosófica, pues en una carta a un amigo escrita en mayo de 1862 ya dejaba clara su intención de estudiar esta disciplina. Y. Asō, *op. cit.*, pp. 44-45.

urgía crear un sistema legal similar al de las potencias occidentales. El establecimiento de un código legal de inspiración occidental era una prioridad para las autoridades niponas por su valor simbólico, pues era uno de los emblemas de la civilización, el andamiaje de toda sociedad que aspirara a ser merecedora de un trato equitativo por parte de las potencias coloniales. Además de las mencionadas disciplinas, que tenían una finalidad práctica, los dos jóvenes japoneses también estudiaron filosofía bajo la tutela del profesor Cornelius Willem Opzoomer (1821-1892), recibiendo cierta influencia del pensamiento liberal y positivista.

Si nos atenemos a los apuntes de Nishi durante su estancia en Holanda parece que en aquel periodo el académico japonés aún entendía la filosofía como un “confucianismo a la occidental” o, cuanto menos, que encontraba afinidades entre las dos tradiciones. Esto queda en evidencia, por ejemplo, en uno de los listados de traducciones que elaboró durante su estancia de estudios en Holanda, ya que allí utilizaba el ideograma “confucianismo (儒 *ju*)”, para traducir “filosofía (*philosophie*)”. Igualmente vertía “filósofo (*philosophe*)” como “sabio confuciano (儒者 *jusha* y 希哲 *kitetsu*)”.<sup>244</sup>

A su vuelta a Japón, en 1866, Nishi y Tsuda fueron nombrados profesores del antiguo Instituto para el Estudio de los Libros Extranjeros, ahora denominado Instituto para el Desarrollo (開成所 *Kaiseijo*) y que, posteriormente, se convertiría en la Universidad de Tokio.<sup>245</sup> No obstante, poco después de su regreso a Japón fue llamado a Kioto por las autoridades del *bakufu* en calidad de consejero. Allí puso en marcha una academia privada donde, entre 1866 y 1867, impartió lecciones sobre lo aprendido durante su viaje. Estas clases constituyen el germen de su *Nuevo ensayo sobre las ciento y una [disciplinas]* (百一新論 *Hyakuichi shinron*). Esta obra

---

<sup>244</sup> Hasunuma Keisuke 蓮沼啓介, *La formación de la filosofía en Nishi Amane* (西周に於ける哲学の成立 *Nishi amane ni okeru tetsugaku no seiritsu*). Kōbe, Kōbe daigaku kenkyū sōsho kankōkai, 1987, p. 121.

<sup>245</sup> En los siguientes años cambió su nombre en varias ocasiones hasta que, en 1877, se unió con la escuela de medicina para dar lugar a la Universidad Imperial de Tokio.



quedó inédita hasta 1874, si bien los especialistas en la materia coinciden en señalar que probablemente se basaba en esos manuscritos preparados años antes (1866-1867) que, sin embargo, no fueron publicados en su momento debido a la agitada situación política.<sup>246</sup>

Como hemos explicado anteriormente, Nishi Amane no fue un filósofo, ni tan siquiera un profesional de la enseñanza de la filosofía, sino más bien un divulgador y traductor de las disciplinas académicas de Occidente en su más amplio sentido. Ahora bien, entre sus actividades como divulgador siempre dedicó una especial atención a la filosofía, de la que ofreció nociones generales tomadas de ensayos extranjeros.<sup>247</sup> Por lo expuesto en sus obras parece que Nishi entendió la filosofía como una metaciencia, la disciplina que observa el resto de las ciencias desde el exterior, que utiliza categorías objetivas para clasificarlas y que, de este modo, construye un sistema teórico englobante. Por ejemplo, en su *Enciclopedia* (百学連環 *Hyakugaku renkan* 1870-71),<sup>248</sup> obra en la que sistematiza las disciplinas académicas occidentales con el propósito de presentárselas a sus compatriotas, dedica algunas páginas a la filosofía, disciplina que define del siguiente modo:

La definición de filosofía es “*philosophy is the science of sciences*” y es conocida como “la ciencia que está por encima del resto”. Existe un principio (理 *ri*) que rige (統轄 *tōkatsu*) todas las cosas. Necesariamente todo aquello que compone el universo es dirigido [por ese principio]. Por tanto, la filosofía

---

<sup>246</sup> K. Hasunuma, *op. cit.*, pp. 21-41.

<sup>247</sup> Además de la influencia directa de sus profesores en Holanda, las monografías sobre esta materia coinciden en señalar la ascendencia sobre el pensamiento de Nishi del *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) de Auguste Comte, de la *Historia biográfica de la filosofía* de George Henry Lewes (1817-1878), así como del pensamiento de J. S. Mill. Cfr. Y. Asō, *op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>248</sup> El título literalmente se debe traducir como *El vínculo entre todas las ciencias*, aunque Nishi lo tradujo al inglés como *Enciclopedia*. Al igual que la *Enciclopedia* de la Ilustración, en ella se presentan todos los saberes. No obstante, a diferencia de aquélla, Nishi pretende establecer un vínculo, un sistema, gracias al cual poder clasificar los conocimientos. Probablemente esa idea proviene de la influencia de Comte aunque, a diferencia del pensador francés, para Nishi la disciplina que permitiría sistematizar el resto de enseñanzas no sería la sociología sino la filosofía. Cfr. T. Havens, *op. cit.*, p. 103-113.

es la rectora del resto de las ciencias. De igual modo que ocurre con el rey y su pueblo, todas las disciplinas son armonizadas por la [ciencia] rectora que es la filosofía. Pese a que la filosofía y la religión poseen características similares se trata de tradiciones distintas. La religión pertenece al ámbito de la creencia, antepone la fe y no investiga sirviéndose de la razón (道理 *dōri*). A diferencia de la religión, la filosofía pertenece al ámbito de la razón.<sup>249</sup>

En su *Nuevo ensayo sobre las ciento y una [disciplinas]* (1874) explicaba el motivo por el cual la filosofía sería precisamente la disciplina ciento uno, la última de todas:

Si hablamos sobre la clasificación de las enseñanzas, [entonces] la filosofía sería la que compendiaría (槩論 *gairon*) al resto y la que dilucidaría el significado que éstas tienen en común. Como si observara las otras cien disciplinas desde el exterior.<sup>250</sup>

Esta última obra de Nishi que, como ya hemos indicado, recopilaba las lecciones que éste había impartido entre 1866 y 1867, muestra con claridad el cambio que se produjo por aquel entonces en su interpretación de la filosofía. Si, durante su estancia en Holanda, había destacado las semejanzas que supuestamente existirían entre la tradición de pensamiento occidental y el confucianismo, ahora subrayará las diferencias entre ambas tradiciones. En el mencionado ensayo criticaba la representación del universo neoconfuciana, en virtud de la cual todo fenómeno era, o bien una fiel manifestación, o una vulneración del “principio (理 *ri*)”. En su lugar, proponía sustituir este marco metafísico por una cosmovisión dual, un universo compuesto por “lo mental” y “lo físico”, dos reinos regidos por leyes que no guardarían relación entre sí. A diferencia de la teoría tradicional, Nishi diferenciaba entre dos clases de principio (*ri*), uno de carácter espiritual y otro físico. La “ciencia intelectual (心理上学 *shinri jōgaku*)” sería aquella

---

<sup>249</sup> NAZS, vol. IV, p. 146.

<sup>250</sup> NAZS, vol. I, p. 289.

conformada por las disciplinas que estudian principios que rigen las actividades intelectuales y espirituales del ser humano, mientras que “la ciencia física (物理上学 *butsurei jōgaku*)” consistiría en el estudio de las leyes físicas que gobiernan la naturaleza. Tal y como explicaba:

En la actualidad, cuando alguien menciona el vocablo “principio” no establece la más mínima distinción entre el principio de lealtad a su señor, el deber filial hacia sus padres, el principio que produce la lluvia o el que hace que el Sol brille, todos reciben el mismo nombre. (...) Aunque utilizamos un apelativo idéntico para denominar todos los principios, en realidad existen dos clases [diferentes] y éstas no tienen relación alguna [entre sí]. Los hemos identificado como “el principio humano” y “el principio físico”. Éstos últimos son los principios de la naturaleza. A gran escala rigen el vasto universo y las remotas estrellas, [mientras que] a pequeña escala, gobiernan una gota de agua o una minúscula porción de tierra. (...) Por otra parte, los principios humanos no tienen un [alcance] tan amplio [como las leyes físicas]. Únicamente tienen validez entre los humanos y sólo éstos pueden entenderlos.<sup>251</sup>

A medida que Nishi asimilaba ideas provenientes de Occidente, se distanciaba más del marco conceptual neoconfuciano, motivo que explicaría porqué paulatinamente abandonó esa asociación entre filosofía occidental y confucianismo. Como consecuencia de este cambio de mentalidad, consideró necesario utilizar un término diferente a los que había usado hasta entonces para traducir “filosofía”. Urgía acuñar un nuevo vocablo que no estuviera preñado de erudición neoconfuciana, que no poseyera las connotaciones de la habitual traducción de “filosofía” como “estudio de los principios (理学 *rigaku*)” o, incluso, de la primera traducción que acuñó Nishi: “la disciplina que persigue la sabiduría (希哲学 *kitetsugaku*)”. Al menos ésta fue la argumentación del académico nipón cuando presentó el nuevo término por él

---

<sup>251</sup> Cfr. Nishi Amane, *Nuevo ensayo sobre las ciento y una [disciplinas]* (百一新論 *Hyaku isshinron*). En Ōkubo Toshiaki 大久保利謙 (ed.), *Obras completas de Nishi Amane*, vol. I. (西周全集。第一卷 *Nishi Amane Zenshū. Dai ichi kan*). Tōkyō, Munetaka shobō, 1960, p. 276-278. Citado en T. R. H. Havens, *op. cit.*, p. 134.

compuesto, aunque en realidad la nueva alternativa que ideó era una nomenclatura no tan alejada de la tradición confuciana. En concreto, Nishi acuñó una variante de la traducción propuesta por él años antes (希哲学 *kitetsugaku*), que consistía en eliminar el primer carácter (希 *ki*) para así dar lugar a la que acabaría convirtiéndose en la traducción estándar de filosofía en Japón: “estudio de la sabiduría (哲学 *tetsugaku*)”. En su obra de 1873 *La relación entre lo físico y lo espiritual* (生性発蘊 *Sheisei hatsuun*) se publicaba por vez primera<sup>252</sup> esta abreviación del término que Nishi había empleado años antes para traducir “filosofía”. Allí explicaba:

[L]lamamos “filosofía” a la materia que estudia aquel que ama la sabiduría. Esto equivale al término “aquel que aspira a la sabiduría (士希賢 *shikiken*)” en la terminología de Zhōu Dūnyí. Posteriormente, [en China] el término filosofía cobró el sentido de “estudio de los principios (理 *ri*)”. Por tanto, podría haberlo traducido literalmente como “estudio de los principios (理学 *rigaku*)” o “discusión de los principios (理論 *riron*)”, pero esto habría generado confusiones con la otra disciplina. Por eso la traduzco como “estudio de la sabiduría (哲学 *tetsugaku*)”, de modo que queda desvinculada de los estudios confucianos (儒学 *jugaku*) de Oriente.<sup>253</sup>

Para terminar este apartado dedicado a la traducción del término filosofía por parte de Nishi desearíamos añadir dos acotaciones. En primer lugar, queríamos hacer una reflexión final sobre la nueva terminología creada por Nishi. Aunque es una evidencia, deseamos recalcar que sus traducciones deben mucho al pensamiento tradicional del Asia Oriental. Al fin y al cabo, esas eran las únicas herramientas conceptuales con que contaba para dicha tarea. No obstante, al tiempo que se apoyaba en esa tradición, es

---

<sup>252</sup> Decimos “se publicaba” porque, tal y como hemos explicado anteriormente, es posible que Nishi utilizara por vez primera este término en las lecciones que impartió entre 1866-67. El problema estriba en que, en su *Nuevo ensayo sobre las ciento y una [disciplinas]*, obra publicada por Nishi en 1874 y que se basaba en las mencionadas lecciones, también utilizó la nueva traducción del término filosofía.

<sup>253</sup> NAZS, vol. I, p. 30.

innegable que Nishi redefinió esta terminología. Por ejemplo, el “principio (理 *ri*)” de la filosofía neoconfuciana que, desde el punto de vista de las ciencias occidentales, sería demasiado ambiguo y omniabarcante, se convierte para Nishi en la base de un conjunto de neologismos que suponen un desplazamiento semántico de primera magnitud, pues fragmentan el universo y las distintas ciencias dedicadas a su estudio que antes estaban unidas. Recordemos que Nishi había dividido las ciencias en intelectuales (心理上学 *shinri jōgaku*) y físicas (物理上学 *butsurei jōgaku*), de manera que los “principios” que estudiarían cada una de éstas serían diferentes. El primer grupo de disciplinas se ocuparía de la “razón”, traducida ahora como “道理 (*dōri*)” o “理性 (*risei*)”, mientras que el segundo se ocuparían de las “leyes naturales (法則 *hōsoku*)”.

En segundo lugar, querríamos señalar que en algunos aspectos la visión del mundo de Nishi no constituye tanto una ruptura con la tradición de pensamiento en que se había educado, sino una filosofía de transición que, en muchas ocasiones, difícilmente puede clasificarse como perteneciente a una u otra cosmovisión. Por poner un ejemplo, si bien es cierto que Nishi rechazó la epistemología neoconfuciana, al mismo tiempo mantuvo una postura mucho más ambigua respecto de su función ideológica y religiosa. De hecho, si juzgamos a partir de algunos de sus escritos, parece considerarla como uno de los pilares necesarios para mantener cohesionada a la sociedad Meiji en aquella época de cambios. Recordemos, por ejemplo, algunos de los pasajes del capítulo cuarto de la segunda parte de la presente tesis doctoral, “Religión y creencia”, donde discutíamos sobre la concepción de la religión de Nishi en su serie de ensayos sobre la religión. A juicio del pensador japonés, los hombres cultivados poseerían una fe superior a la del pueblo: una fe en una entidad que denomina cielo (天 *ten*).<sup>254</sup> Tal y como lo define el autor japonés

---

<sup>254</sup> Recordemos lo dicho allí: “[s]i comparamos la fe de aquellos que poseen unos conocimientos más amplios, aunque fuera incorrecta, [nos daremos cuenta de que] está enormemente alejada de la de aquellos de estrechas miras y escaso entendimiento. Pensad en

en su “Sexto ensayo sobre la religión” publicado en la *Revista Meiroku*, por “cielo” no se refería a objeto o espacio físico alguno, sino a un concepto que “estaría muy cercano a la verdad”.<sup>255</sup> Parecería, por lo tanto, que en dicho ensayo Nishi planteara de nuevo el concepto de cielo neoconfuciano, pues de él emanarían los principios últimos de nuestro universo. Esto es, diríase que de nuevo aquí aparecen unidos los principios humanos y físicos que había distinguido años antes.<sup>256</sup> Este aspecto de su pensamiento nos deja entrever la ambigüedad que caracteriza a un pensamiento a caballo entre ambas tradiciones.<sup>257</sup>

## 8. Filosofía occidental, filosofía oriental

A finales de los años setenta del s. XIX la filosofía empezó a desarrollarse en Japón como una disciplina académica autónoma, particularmente gracias a la implantación de esta especialidad en la recientemente fundada Universidad de Tokio. Aunque no se convertiría en un estudio masivo, esta disciplina gozó de cierto prestigio en aquellos años al ser concebida por los intelectuales nipones como uno de los pilares de esa ansiada civilización que, una vez asimilada, debía poner a Japón en igualdad de condiciones respecto a Occidente.

---

la plebe (小民 *shōmin*) que cree en zorros, tejones, serpientes e insectos y en los sabios que creen en el emperador celeste (上帝 *jōtei*) y el ser supremo (主宰 *shusai*). Pese a que en ambos casos tienen fe en lo desconocido, ¿no están sus creencias tan alejadas como el cielo y la tierra?”. Nishi Amane 西周, “Quinto ensayo sobre la religión (教門論。五 *Kyōmon ron. Go* 1874)”. En MZ, vol. I, p. 289.

<sup>255</sup> MZ, vol. I, p. 316.

<sup>256</sup> Cfr. MZ, vol. I, p. 318.

<sup>257</sup> El pensamiento de Nishi permite interpretaciones divergentes. Por ejemplo, el profesor Koizumi insiste en que “el cielo” en el pensamiento de Nishi no entronca tanto con la tradición neoconfuciana, sino que más bien se trataría de una noción extraída de las tesis sobre la naturaleza humana contenidas en la obra de J. S. Mill *Tres ensayos sobre la religión*. Cfr. Koizumi, *op. cit.*, pp. 97-101. Por su parte, la profesora Saitō destaca las semejanzas que guardan las tesis de Nishi con la tradición neoconfuciana y su dependencia del vocabulario de tal tradición. Cfr. Saitō Takako, “The Meaning of Heaven according to Nishi Amane”. James W. Heisig (ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nagoya, Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006, pp. 1-21.

La entrada del pensamiento filosófico occidental en el Japón Meiji, ya fuera a través de traducciones pioneras o de las obras de divulgación realizadas por ciudadanos nipones que habían tenido la oportunidad de viajar a Occidente, pronto suscitó opiniones divergentes entre los académicos nipones en torno a la naturaleza de las tradiciones de pensamiento autóctonas. Dicho de forma sencilla: muchos se preguntaron si el budismo, el confucianismo, los estudios nacionales o las tradiciones vinculadas al Shinto, podían o no ser consideradas filosofía. El citado Nishi, creador del término filosofía, pese a que no parecía tener reparos en adoptar la misma denominación, “filosofía”, para hacer referencia a ambas tradiciones, las valoraba de forma muy distinta, pues juzgaba que la filosofía occidental estaba muy por encima de las corrientes de pensamiento niponas. Concretamente, en *La Enciclopedia* Nishi afirmaba:

La filosofía oriental creada por Confucio y Mencio es denominada confucianismo. Los académicos confucianos han preservado sin alteraciones esas enseñanzas desde los tiempos de los fundadores. Por su parte, los académicos occidentales, pese a ser herederos de una antigua tradición, con cada nuevo descubrimiento se afanan en criticar las teorías de los pensadores anteriores y sólo conservan [las tesis] inamovibles. Es por esto que la filosofía occidental se desarrolla y se renueva gradualmente.<sup>258</sup>

Tal y como se desprende de las palabras de Nishi, la supuesta naturaleza acrítica de las tradiciones filosóficas de Oriente habría provocado su estancamiento. Hecho que, sumado al constante progreso que caracterizaría a la filosofía occidental, explicaría por qué la profundidad conceptual de ambas tradiciones sería sensiblemente diferente:

[E]n mis explicaciones a lo largo de este volumen he seguido este orden de exposición: primero Japón, después China y, finalmente, Occidente. Sin embargo, en la parte dedicada a la filosofía he hablado primero de Occidente.

---

<sup>258</sup> NAZS, vol. IV, p. 169.

La razón es que en nuestro país hay poco que merezca ser llamado filosofía y [en esos casos] no puede compararse con [la tradición de] Occidente. Algo similar ocurre en el caso de China.<sup>259</sup>

Es más, según las previsiones que en esta obra hacía Nishi, cuando, en un futuro no muy lejano, en Japón tocara a su fin el apego a las antiguas costumbres y se adoptara el pensamiento occidental, por fin este país se convertiría en una nación civilizada.

Visto desde la perspectiva privilegiada de que gozamos en la actualidad, transcurrido ya más de un siglo desde que se escribieran esas líneas, parece innegable que el escaso aprecio que mostró Nishi por las tradiciones de pensamiento oriental acabó convirtiéndose en moneda corriente en el mundo académico japonés. De tal modo, en las décadas posteriores a estas manifestaciones de Nishi, fueron muchos los especialistas nipones que siguieron esta línea argumental y no reconocieron naturaleza filosófica alguna en las tradiciones de pensamiento local. Estas opiniones negativas sobre las corrientes de pensamiento oriental se explican, fundamentalmente, por la estrecha asociación que se estableció durante el periodo Meiji entre filosofía y civilización occidental.

Por ejemplo, el pensador materialista Nakae Chōmin (中江兆民 1847-1901), de mención obligada en todo ensayo sobre la filosofía en el periodo Meiji, se expresó de forma similar a la de Nishi e incluso fue un paso más allá.<sup>260</sup> En su texto *Año y medio* (1901), título que hacía referencia al tiempo de vida que le quedaba según el médico que le diagnosticó un cáncer, identificaba la filosofía como el elemento distintivo de una civilización:

La virtud de la filosofía aún no es conocida con claridad por la gente.

---

<sup>259</sup> NAZS, vol. IV, p. 181.

<sup>260</sup> Fue uno de los pocos autores de este periodo influido por el pensamiento francés laico, tradujo obras de Alfred Fouillé (1838-1912) y Eugène Véron (1825-1889), y fue defensor de un materialismo radical.



Parecería que ésta no tiene relación alguna con los avatares del comercio, el estado de las finanzas o la situación de los negocios y las fábricas. [Sin embargo,] aquellos países en que no existe la filosofía son como un altar sin imagen.<sup>261</sup> [En ese caso] resultará inevitable que el país sea de una categoría menor. Un Kant o un Descartes son, en realidad, el orgullo de Alemania y Francia. Podemos decir que son la imagen en el altar de ambos países, o bien que están naturalmente relacionados con la alcurnia [característica] de ambos pueblos. Las naciones que carecen de filosofía inevitablemente desconocerán las ideas profundas y estarán abocadas a la superficialidad.<sup>262</sup>

Las palabras de Nakae ponen de manifiesto que este pensador reservaba la etiqueta “filosofía” única y exclusivamente a la tradición filosófica occidental. Entre otros motivos porque interpretaba dicho concepto mediante categorías propias de ese ideario “civilizatorio” que compartía la mayoría de intelectuales del periodo Meiji. Aunque esta justificación de la exclusión de las tradiciones de pensamiento oriental de la “filosofía” en base al concepto de civilización perdió peso en las décadas sucesivas, lo cierto es que en el seno de la academia filosófica japonesa acabó por imponerse una visión restrictiva, que excluía al pensamiento confuciano o budista de la definición de filosofía. Dicha exégesis se consolidó a finales del periodo Meiji, entendiéndose el estudio académico de la filosofía única y exclusivamente como el aprendizaje de las corrientes de pensamiento occidentales. De hecho, con el fin de ilustrar tal mentalidad suele hacerse mención de un pasaje de la obra de Nakae anteriormente citada donde éste negó que jamás hubiera existido una tradición de pensamiento en Japón que pudiera considerarse filosófica. Su concepción de la filosofía tenía un corolario evidente, Nakae consideraba que Japón, al no poseer una tradición filosófica, no había alcanzado el estadio de la civilización. Motivo por el que,

---

<sup>261</sup> Traducción libre en que buscamos transmitir al lector en lengua castellana un significado aproximado de un pasaje en que, literalmente, se dice: “es como un *toko no ma* (床の間) sin *kakemono* (掛物)”. Siendo “*toko no ma*” el espacio reservado en una habitación japonesa para colgar un dibujo o “*kakemono*”.

<sup>262</sup> Nakae Chōmin 中江兆民, *Un año y medio. Continuación de Un año y medio* (一年有半。続一年有半 *Ichinen yūhan. Zoku ichinen yūhan*). Tōkyō, Iwanami bunko, 2001, pp. 31-32.

en su opinión, urgía adoptar esa tradición de pensamiento. Con su característica mordacidad afirmaba:

En Japón, desde la antigüedad hasta nuestros días, no ha existido la filosofía. Motoori Norinaga y sus seguidores buscaron entre las tumbas imperiales, sin ser más que una especie de arqueólogos de antiguas palabras, ciegos a los principios de la vida y el universo. [Por su parte, las escuelas neoconfucianas] de [Itō] Jinsai (伊藤仁斎 1627-1705) y [Ogyū] Sorai (荻生徂徠 1666-1728), aunque presentaron una nueva perspectiva sobre la economía, a fin de cuentas no eran más que especialistas en dicha materia. [Por su parte,] las invenciones realizadas entre las filas de los monjes budistas no buscaban más que ensalzar la virtud de su propia tradición. Algo que, en definitiva, pertenece al ámbito de la religión y que no constituye una filosofía auténtica. Últimamente, un tal Katō [Hiroyuki] y un tal Inoue [Tetsujirō] se autodenominan filósofos. A pesar de que la gente corriente los considere como tales, en realidad, sencillamente han importado [a Japón], sin modificación alguna, enseñanzas tomadas de ensayos escritos en Occidente.<sup>263</sup>

Pese a que Nakae no fue un académico, ni disfrutó de mucha influencia en el ámbito universitario, en esta cita, escrita poco antes de la última década del periodo Meiji, resume el sentir general de las sucesivas generaciones de los profesionales nipones de la filosofía desde entonces y hasta la actualidad. Sin embargo, en el *intermezzo* entre el nacimiento de esta disciplina y su consolidación definitiva, las respuestas a la cuestión de si la filosofía había existido en Japón y, por extensión, en Oriente, no fueron uniformes. Por ejemplo, en la *Revista de filosofía* (哲学雑誌 *Tetsugaku zasshi*), la única publicación en aquel entonces dedicada a esta materia, aparecieron algunos artículos en que se discutía desde puntos de vista encontrados si tradiciones autóctonas como el budismo podían o no calificarse de “filosóficas”.<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> C. Nakae, *op. cit.*, p. 31.

<sup>264</sup> Cfr. S. Funayama, *op. cit.*, pp. 26-27.

Entre los defensores de una definición englobante de la filosofía que acogiera en su seno las tradiciones de pensamiento oriental, encontramos a algunos pensadores influyentes en aquel tiempo, académicos de la filosofía de mención obligada en cualquier monografía sobre la historia de esta disciplina en Japón. Curiosamente, los dos autores más relevantes de esta corriente que desafiaba la visión eurocéntrica de la filosofía compartían el mismo apellido. Se trata de Inoue Tetsujirō (井上哲次郎 1855-1944) e Inoue Enryō (井上円了 1858-1919). Ambos pertenecieron a la primera generación de profesionales de la filosofía responsable de la consolidación en Japón de esa especialidad académica. Concretamente, fueron profesores de esta materia y miembros fundadores de la *Revista de filosofía*, el órgano por excelencia de esta disciplina durante el periodo Meiji. Inoue Tetsujirō, quien se convertiría en el primer profesor nativo que ocupara una cátedra de filosofía en la Universidad de Tokio, optó por interpretar el pensamiento oriental y particularmente el confucianismo, en tanto que una tradición filosófica,<sup>265</sup> mientras que Inoue Enryō glosó el budismo en clave filosófica.

Dado que la presente tesis doctoral tiene como uno de sus principales objetivos estudiar de qué forma el budismo nipón fue interpretado mediante categorías filosóficas durante el periodo Meiji, aquí dejaremos a un lado las tesis de Inoue Tetsujirō para ocuparnos únicamente de Inoue Enryō y su concepción de la filosofía. En 1887, Inoue, en el primer número de la citada

---

<sup>265</sup> Entre 1884 y 1890 realizó una larga estancia en Alemania para ampliar estudios, asistiendo a los cursos de profesores como Kuno Fischer (1824-1907), Eduard Gottlob Zeller (1814-1908) y Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920), así como entrando en contacto con pensadores como Eduard von Hartmann (1842-1906). Buen conocedor de la tradición de pensamiento oriental, principalmente del confucianismo, pero también del budismo, interpretó siempre el concepto de filosofía en un sentido amplio, incluyendo en él las tradiciones de pensamiento oriental. Además, Inoue realizó una labor de enorme importancia al compilar un *Vocabulario filosófico* (哲学字彙 *Tetsugaku jii*). La primera versión fue publicada en 1881. Posteriormente, gracias a la ayuda de Ariga Nagao (有賀長雄 1860-1921), publicó una versión ampliada en 1884. Décadas después (1912), ahora con la colaboración de Motora Yūjirō (元良勇次郎 1858-1912) y Nakajima Rikizō (中島力造 1858-1918), publicaría la tercera y última edición. La importancia histórica de este diccionario es considerable, pues contribuyó a establecer parte del vocabulario filosófico en lengua japonesa.

*Revista de filosofía*,<sup>266</sup> publicaba un artículo en que aseguraba que la filosofía constituía el fundamento último de todas las disciplinas académicas y que, por lo tanto, era la esencia de la civilización occidental. En dicho escrito añadía lo siguiente:

[L]a razón por la que, con la llegada de la modernidad, la civilización occidental ha desarrollado tal poder no se debe sólo al avance de la política, la legislación, la ciencia o la técnica. Me parece indiscutible que, si investigamos a fondo cuál es el fundamento último [de su dominio], descubriremos que, sin duda, se debe a la filosofía. Hoy en día en aquellas tierras [de Occidente] los académicos compiten entre sí investigando sobre los principios filosóficos, aplican los resultados obtenidos, haciendo así avanzar esa civilización y aportando beneficios incalculables a su sociedad. Se trata de algo digno de admiración. Por el contrario, si observamos cuáles son las circunstancias en nuestro país, veremos no sólo que hay poca gente realizando tales investigaciones, sino que prácticamente nadie conoce esta disciplina. Aunque haya quien, casualmente, la conozca, éstos la denominan “disciplina inútil” sin otorgarle importancia alguna. ¿Acaso de éste modo podremos desarrollar la civilización en nuestro país?

Parece, por tanto, que aquí Inoue se hacía eco de las ideas de Nishi que antes hemos citado, pues recordemos que Nishi había definido la filosofía como la ciencia de las ciencias. Al mismo tiempo, en esta cita Inoue establece la asociación entre civilización y filosofía que, como hemos visto, años más

---

<sup>266</sup> Inoue fue miembro fundador de la Asociación de Estudios Filosóficos (哲学学会 *Tetsugaku gakkai*) en 1884, organización centrada en el estudio y la difusión de la filosofía occidental, aunque también reunía a académicos interesados en el pensamiento oriental. Dicha asociación empezó a publicar la mencionada *Revista de filosofía* en 1886. Ese mismo año Inoue publicaba su primer libro, *Una velada de conversaciones filosóficas* (哲学一夕話 *Tetsugaku isseki wa*), texto en el que definía la filosofía del siguiente modo: “hay dos clases de cosas en el universo: aquellas con forma y aquellas que no la tienen. (...) El estudio experimental de cosas con forma se denomina ciencia física y el estudio que investiga aquello que carece de forma es la filosofía. (...) Existen diversas disciplinas que tienen que ver con la mente: psicología, lógica, ética y filosofía pura (...) la filosofía debe ser denominada ‘el estudio que investiga los axiomas de la verdad y el fundamento de dichas disciplinas’”. En *Obras selectas de Inoue Enryō. Vol. III*. (井上円了選集. 第3巻 *Inoue Enryō Senshū. Dai san kan*). Tōkyō, Tōyō daigaku, 1987, pp. 33-34. A partir de ahora nos referiremos a las obras selectas de Inoue Enryō con la abreviación IESS.

tarde aún encontramos en las reflexiones de Nakae. Ahora bien, a diferencia de Nakae o Nishi, Inoue no extraía la conclusión de que en Oriente no existía filosofía, antes al contrario, consideraba que las corrientes de pensamiento autóctonas también eran filosofía y aspiraba a crear una nueva filosofía que amalgamara el pensamiento occidental y el oriental. Tal y como explicaba en ese artículo:

Nosotros, al ser orientales, podemos investigar nuestra filosofía tradicional que aún no ha sido estudiada por los occidentales y descubrir un punto de vista novedoso. Si realizamos tal investigación, comparamos este pensamiento con la filosofía occidental y destilamos las virtudes de ambas tradiciones, entonces podremos crear una nueva filosofía.<sup>267</sup>

El propio Inoue intentó llevar a cabo tal unión en sus escritos filosóficos, principalmente combinando teorías budistas con conceptos propios de la filosofía occidental. Sin embargo, pasado más de un siglo desde que este pensador enunciara su ambicioso proyecto consistente en fusionar filosofía occidental y pensamiento oriental, podríamos decir que, salvo alguna excepción, parece haber caído en el olvido. Más aún en un mundo académico como el nipón, donde, por lo general, las especialidades de filosofía occidental y pensamiento oriental se asemejan a compartimentos estancos. En el siguiente punto expondremos algunas de las tesis centrales de Inoue e indagaremos sobre los motivos que lo llevaron a conceptualizar el budismo con categorías filosóficas.

## **9. “Budismo”, “religión”, “filosofía” y nacionalismo. Inoue Enryō y el *Prefacio a la revitalización del budismo***

---

<sup>267</sup> Inoue Enryō 井上円了, “Sobre la necesidad de la filosofía y la creación de la presente asociación [de estudios filosóficos] (哲学ノ必要ヲ論シテ本会ノ沿革ニ及フ *Tetsugaku no hitsuyō wo ronjite honkai no enkaku ni oyobu*)”. En *Revista de filosofía* (哲学雑誌 *Tetsugaku zasshi*). Tōkyō, Tetsugaku zasshi-sha no.1, 1887, pp. 8-9.

Como hemos visto en el quinto capítulo de la segunda parte de esta tesis doctoral, entre los monjes modernistas japoneses, Shimaji Mokurai fue uno de los primeros en definir el budismo de acuerdo con los conceptos occidentales recién introducidos por la *intelligentsia* nipona. Concretamente aplicó la categoría de “religión” a la tradición budista con la pretensión de hacer extensivas al budismo laspreciadas connotaciones en aquel entonces asociadas a dicho vocablo. Del mismo modo, recordemos que Shimaji ya había destacado la naturaleza racional de esta tradición religiosa frente al supuesto irracionalismo que caracterizaría al Shinto o al cristianismo. Una exégesis que dejaba las puertas abiertas a la posibilidad de entender el budismo como una filosofía.

Dicho de otro modo, Shimaji fue pionero en la asimilación del budismo a la categoría de “religión”, pero también barruntó otras taxonomías alternativas, quizá consciente de las limitaciones propias de definir el budismo sólo como una religión. Pues recordemos que, en aquel entonces, el vocablo “religión” era asociado a unos valores determinados (civilización, modernidad, fe...), hecho que complicaba la interpretación del budismo mediante aquella categoría, convirtiéndolo en un mero sucedáneo oriental de la religión cristiana. No es de extrañar, por tanto, que entre estos monjes modernistas que buscaban presentar su tradición sirviéndose de las herramientas conceptuales llegadas de Occidente, pronto aparecieran quienes propusieran alternativas a la exégesis de budismo en tanto que religión.

#### 9. 1. Antecedentes

Quizá el primer autor nipón en buscar una clasificación diferente a la del budismo en tanto que religión fuera el monje budista Hara Tanzan (原担山 1819-1892). De extracción laica, versado en el confucianismo, en la medicina tradicional china y en los saberes llegados de Occidente, este bonzo fue el primer profesor que impartió cursos sobre budismo en la Universidad

de Tokio.<sup>268</sup> En sus escritos se equipara el budismo a las disciplinas científicas occidentales con una curiosa mezcla de conceptos extraídos de las más diversas tradiciones de pensamiento. Hara, en un texto de 1885, “Semejanzas y diferencias entre ciencia y religión, entre el budismo y los otros credos”, exploraba la posibilidad de definir el budismo como una “disciplina académica” o “ciencia”. Allí afirmaba:

La ciencia (学問 *gakumon*) se basa en utilizar con precisión los métodos de la experimentación, la investigación y la comparación. Consiste en esforzarse y descubrir la verdad última del universo. Su objetivo es el conocimiento, mientras que el de la religión (教法 *kyōhō*) se limita a la fe. Si bien las religiones occidentales veneran al Creador y, en todos los ámbitos en que el conocimiento a través de la experiencia es insuficiente, se limitan a tener fe, no puede afirmarse lo mismo del budismo. No en vano, desde antiguo, esta última tradición ha recibido los nombres de “vía del Buda (仏道 *butsudō*)”,<sup>269</sup> “enseñanza del Buda (仏教 *bukkyō*)” y “disciplina del Buda (仏学 *butsugaku*)”. (...) En los sutras y comentarios, el Buda establece el [siguiente] orden: “tener fe, comprender, practicar y alcanzar la iluminación (信解行証 *shinge gyōshō*)”, siendo [por tanto] la fe el nivel inicial y el despertar el estadio final.<sup>270</sup>

Se trata de un pasaje de gran relevancia, por ser quizá el primero en que un miembro de esta generación de monjes modernistas ensayara una

---

<sup>268</sup> Concretamente, se hizo cargo del curso “Lecciones sobre textos budistas (仏書講義 *bussho kōgi*)” en 1879.

<sup>269</sup> Habitualmente este término es utilizado en los sutras budistas con el significado de “iluminación del Buda”, siendo “道” la traducción china del término sánscrito “*bodhi*”, esto es, “iluminación”. En menor medida, este mismo carácter se utiliza en los escritos budistas con su significado tradicional, “vía” o “camino”, tal y como aquí parece hacerlo Hara.

<sup>270</sup> Hara Tanzan, “Semejanzas y diferencias entre ciencia y religión, entre el budismo y los otros credos (学教の異同仏教諸教の異同 *Gakkyō no idō bukkyō shokyō no idō*)”. En *Obras completas del bonzo Tanzan* (坦山和尚全集 *Tanzan oshō zenshū*). Kōyūkan, 1909, Tōkyō, p. 52. Citado en el artículo de Orion Klautau, “El desarrollo de las teorías budistas durante la primera etapa del periodo Meiji en Hara Tanzan (原坦山にみる明治前期仏教言説の動向 *Hara Tanzan ni miru meiji zenki bukkyō gensetsu no dōkō*)”. En *Estudios interdisciplinarios del budismo japonés* (日本仏教総合研究 *Nihon bukkyō sōgō kenkyū*), no. 7, 2008, p. 77.

definición del budismo al margen de la categoría de religión. Tal y como se explica en dicha cita, a diferencia de las religiones, el budismo no se limita a la fe, sino que toma ésta como punto de partida y busca alcanzar el conocimiento. Característica que, a juicio de Hara, legitimaría la denominación de la doctrina fundada por el Buda en tanto que “ciencia”.

Otro antecedente al margen de Hara fue Henry Steel Olcott (1832-1907), pensador que, sin duda, influyó en la forma en que los bonzos nipones de la era Meiji entendieron su propio credo. Fundador del movimiento teosófico junto con Madame Blavatsky (1831-1891) y gran promotor del budismo en Occidente, Olcott es célebre por su espaldarazo al budismo en Sri Lanka.<sup>271</sup> Las sucesivas visitas a aquel país y su cada vez mayor implicación en el movimiento de regeneración budista local acrecentaron la fascinación que sentía Olcott por dicha tradición. Tal interés se acabaría traduciendo en la confección de su obra *Catecismo budista* (1881), donde de forma sencilla presentaba al público occidental los principios centrales de esta religión. No estamos ante una obra que refleje el aprendizaje de las enseñanzas que Olcott había adquirido durante sus viajes por Sri Lanka o que fuera el fruto de las reflexiones extraídas por éste tras sus conversaciones con monjes. Se trata, más bien, de un ensayo muy personal en el cual Olcott realiza una interpretación del budismo basándose casi exclusivamente en los incipientes estudios occidentales sobre la materia. Más aún, no es exagerado afirmar que Olcott prestó poca o nula atención a la realidad que observó en Sri Lanka, pues el teósofo americano presenta la religión budista bajo una perspectiva protestante y científicista. Si lo explicamos de forma sucinta diríamos que para este converso occidental el auténtico budismo era un idealizado “budismo originario” del buda Śākya, mientras que juzgaba severamente las manifestaciones religiosas que

---

<sup>271</sup> Durante la segunda mitad del s. XIX, tras siglos de colonización por parte de portugueses, holandeses y británicos, nació en Sri Lanka un movimiento de restauración budista al que Olcott se sumó a su llegada a la isla en 1880. Cfr. Stephen Prothero, *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996, pp. 85-115.



observaba a su alrededor como meras vulgarizaciones o degeneraciones.<sup>272</sup>

La cuestión que ahora nos ocupa, a saber, de qué forma los monjes modernistas nipones clasificaron su credo, la resolvía Olcott de forma original. El teósofo americano hacía la siguiente acotación en el inicio de su libro: “[l]a palabra ‘religión’ es la menos apropiada para referirse al budismo, que no es una religión, sino una filosofía moral”.<sup>273</sup> Comentario que más adelante ampliaba explicando que: “hablando con propiedad [el budismo es] una moral filosófica pura, un sistema de ética y una metafísica trascendental”.<sup>274</sup> Como se desprende del contenido de la cita, Olcott ponía de relieve la naturaleza moral de la tradición budista. A esto hay que añadir que también la concebía como un credo racional, destacando las supuestas semejanzas existentes entre postulados científicos contemporáneos y antiguas doctrinas budistas. Por ejemplo, en el *Catecismo budista* presenta la teoría budista de la inpermanencia como un antecedente de “la ley de la evolución”<sup>275</sup> o defiende que la ley de la “indestructibilidad de la energía”<sup>276</sup> propugnada por la ciencia moderna también forma parte del acervo espiritual budista. De igual modo, insinuaba la existencia de un vínculo entre la doctrina del karma y las leyes de la herencia genética.<sup>277</sup>

Curiosamente, las tesis de Olcott, escritas en inglés y en principio destinadas a un público europeo, alcanzaron un notable éxito internacional, incluso en algunas naciones budistas, entre ellas Japón, donde fue traducido por vez primera en 1887.<sup>278</sup> Este es el motivo por el que su original descripción del budismo también debe ser considerada como uno de los

---

<sup>272</sup> Cfr. S. Protero, *op. cit.*, pp. 100-101.

<sup>273</sup> Henry Steel Olcott, *The Buddhist Catechism*. Colombo, Ministry of Cultural Affairs, 1903, p. 1, nota 1.

<sup>274</sup> H. Olcott, *op. cit.*, p. 77.

<sup>275</sup> H. Olcott, *ibíd.*

<sup>276</sup> H. Olcott, *op. cit.*, p. 78.

<sup>277</sup> Cfr. H. Olcott, *op. cit.*, p. 82.

<sup>278</sup> Fue traducido por el monje de la Verdadera Tierra Pura Imadate Tosui (今立吐醉 1855-1931) bajo el título 仏教問答 (*Bukkyō mondō*). Posteriormente, en 1889, Olcott sería invitado a Japón, donde haría una larga gira pronunciando conferencias y reuniéndose con monjes y creyentes budistas. Cfr. S. Protero, *op. cit.*, pp. 123-127.

antecedentes de la reinterpretación llevada a cabo por Inoue Enryō del budismo en tanto que algo más que una mera religión.

## 9. 2. Inoue Enryō

Tal y como hemos indicado hasta aquí, Hara y Olcott fueron dos autores conocidos en Japón que presentaron el budismo sirviéndose de categorías diferentes a la de “religión”. Desconocemos si Inoue Enryō leyó a Olcott, aunque es probable que lo hiciera dada la relevancia que entonces tenía el teósofo americano. No hay duda, sin embargo, de que estaba familiarizado con los postulados de Tanzan, quien fue profesor suyo en la Universidad de Tokio.<sup>279</sup>

Cabe la posibilidad, sin embargo, de que Inoue ya hubiera empezado a dar forma a su particular definición del budismo antes incluso de entrar en contacto con estos pensadores. No en balde fue el primer monje budista en escoger la nueva especialidad de filosofía recientemente implantada en la Universidad de Tokio.<sup>280</sup> De hecho, Inoue pronto se erigió en el heraldo más célebre de una corriente de pensamiento que destacaba el cariz filosófico del budismo, particularmente gracias a su exitosa obra *Prefacio a la*

---

<sup>279</sup> Tenemos constancia de que Hara conocía los postulados de Olcott, pues cita al teósofo americano en el texto de 1887 “La esencia de la filosofía india (印度哲学の要領 *Indo tetsugaku no yōryō*)”. En ese escrito Hara recoge las tesis de Olcott sobre el budismo aunque allí el autor japonés se inclina por clasificar el budismo como “filosofía de la mente (心性哲学 *shinshō tetsugaku*)”. En T. Hara, *op. cit.*, pp. 54-55. Citado en K. Tohiro, *op. cit.*, pp. 174-175.

<sup>280</sup> Dado que su padre era un monje budista de la escuela de la Verdadera Tierra Pura (Higashi honganji), Inoue tuvo que cumplir con las obligaciones del primogénito y fue ordenado monje. Desde su infancia destacó por sus dotes para el estudio, motivo por el cual, tras completar su formación primaria, recibió una beca de la escuela Shin que le permitió ir a estudiar a la Universidad de Tokio a partir de 1878. Tras tres años de formación en la Escuela Preparatoria de dicha institución, en 1881 Inoue ingresó en la Universidad de Tokio escogiendo la nueva especialidad de filosofía. Antes incluso de licenciarse Inoue empezó a ser reconocido entre los intelectuales de aquel periodo gracias a su labor como divulgador del budismo y la filosofía, así como por sus aceradas críticas contra el cristianismo. Inoue acabaría ocupando un lugar destacado no sólo en la historia del budismo de este periodo, sino también en la historia del pensamiento filosófico japonés. En 1885 abandonó su condición de monje para convertirse en un filósofo laico, encarnando así el ideal por él promulgado del intelectual no sectario comprometido con la búsqueda de la verdad.

*revitalización del budismo* ( 仏教活論序論 *Bukkyō katsuron joron*), publicado en 1887.<sup>281</sup> En este ensayo fusionaba budismo, filosofía occidental, ciencia, moral confuciana y nacionalismo japonés.

Dicho escrito sorprendió a muchos por su manejo de la filosofía occidental, equiparándola con el por entonces devaluado pensamiento budista. El éxito que cosechó y su indudable singularidad van acompañados de limitaciones evidentes, pues en dicha obra no se ofrece justificación alguna de tal mescolanza de ideas. Dicho de otra forma, el resultado final es original e, incluso, valioso desde el punto de vista de la historia de la formación de las ideas. Constituye un interesante documento si deseamos conocer los primeros pasos del pensamiento filosófico en Japón, así como del discurso “civilizatorio” y modernista aplicado a la tradición budista. Sin embargo, la obra en sí no ofrece información fidedigna a aquellos que deseen aprender sobre el budismo, sino que más bien confundirá al neófito. Afirmamos esto porque en dicho ensayo el credo budista no se discute en relación con el problema del sufrimiento, los límites del conocimiento humano, la compasión hacia los demás o el camino a seguir para alcanzar la salvación, sino con respecto a otros conceptos de enorme relevancia en aquella época como la “civilización”, la “nación”, la “razón” o la “filosofía”. Por otro lado, algunas de las argumentaciones defendidas en el *Prefacio* son contradictorias. Aquí dejaremos de lado esta última cuestión, haciendo sólo alguna referencia incidental en notas a pie de página o en la conclusión que cerrará este apartado, y nos centraremos en comentar cómo maneja Inoue los conceptos de “filosofía”, “budismo” y “religión” en este célebre escrito.

Como acabamos de señalar, estamos ante un texto apologético, con unos objetivos definidos al servicio de los cuales Inoue puso todo el arsenal discursivo y la sabiduría que atesoraba. A grandes rasgos, el contenido del *Prefacio* consiste en la refutación de algunas de las críticas que se dirigían al

---

<sup>281</sup> A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviación *Prefacio*.

budismo durante la era Meiji. Por aquel entonces era habitual encontrar escritos en que se reprochaba al budismo su falta de profundidad intelectual y la abundancia de creencias supersticiosas. Acusación a la que Inoue respondió poniendo énfasis en la naturaleza filosófica del budismo. Asimismo, eran frecuentes las críticas consistentes en denunciar que el budismo era una religión foránea, pues sus origen sería indio y había llegado a Japón a través de China y la península coreana. La réplica de Inoue consistió en apelar a una vaga teoría de la adaptación, en función de la cual el budismo habría sufrido una transformación, una profunda “japonización”, tras propagarse por el archipiélago nipón. A las mencionadas críticas debemos sumar otra. En un periodo en que el sistema de producción capitalista se implantaba en el país, no fueron pocos los que señalaron que el budismo entorpecía el desarrollo de la economía japonesa. Por su parte, Inoue pretendía refutar este lugar común afirmando que la filosofía y la religión constituyen el alma de una sociedad. En su opinión, el budismo era el espíritu que otorgaría su carácter distintivo a la sociedad nipona, que entonces corría el peligro de occidentalizarse por completo, razón por la que aquel credo debía ser preservado.

En el caso de Inoue la defensa del budismo también estuvo íntimamente ligada al ataque al cristianismo. Como se ha explicado en la primera parte de la tesis, Inoue fue uno de los críticos más acerados, amén del más célebre, de la religión cristiana. Su propósito fundamental era desacreditarla, denunciando su incompatibilidad con el pensamiento y la ciencia modernos,<sup>282</sup> al tiempo que enfatizaba la racionalidad del budismo.

---

<sup>282</sup> En las primeras líneas de su *Prefacio* realiza la siguiente advertencia: “discuto el budismo desde el juicio imparcial y objetivo de la filosofía. Este es un punto de partida radicalmente diferente al de la mayoría de los monjes budistas. También dista considerablemente del punto de vista cristiano. Esto no quiere decir, sin embargo, que yo intente ayudar al budismo y eliminar el cristianismo porque ame a Śākyamuni y odie a Jesús. Yo sencillamente amo la verdad y aborrezco la falsedad”. Tōyō daigaku sōritsu hyaku nen shūnen kinen ronbun-shū hensan iinkai (ed.) *Obras selectas de Inoue Enryō. Vol. III* (井上円了選集. 第3巻 *Inoue enryō senshū. Vol. 3*) Tōkyō, Tōyō daigaku, p. 327. Pese a las proclamas de imparcialidad realizadas por Inoue, como la que acabamos de traducir, no hay duda de que estamos ante una obra de clara naturaleza sectaria. Ni qué decir tiene que, pese a esta supuesta imparcialidad, en opinión de Inoue la verdad coincidiría con su particular interpretación del budismo y la falsedad sería identificada con el cristianismo.

Asimismo, quería convencer a sus compatriotas de que la religión que él profesaba superaba en gran medida a las corrientes de pensamiento llegadas desde Occidente, pues, a su entender, estas últimas carecían de sentimiento religioso, además de ser irracionales, como en el caso del cristianismo.

En opinión de Inoue, el budismo poseería la ventaja de aunar una dimensión filosófica con otra sentimental o religiosa. Pues, según advierte, aunque se suele considerar que la religión es emocional y la filosofía intelectual, tal ecuación proviene de tomar el cristianismo, credo meramente sentimental, como medida de toda religión. Siguiendo la taxonomía tradicional del budismo de la Tierra Pura, Inoue distingue entre dos grandes corrientes del pensamiento budista en función de su complejidad doctrinal y ascética. La primera de ellas sería “el camino de la santidad (聖道門 *shōdō mon*)”, reservada únicamente a aquellos capaces de entender las sutilezas teóricas del pensamiento budista. El segundo sería “el camino de la Tierra Pura (浄土門 *jōdo mon*)”, recurso último para aquellos incapaces de entender “el camino de la santidad”, fruto de la compasión del buda Amida. A juicio de Inoue, el primer camino constituiría la dimensión intelectual del budismo, mientras que el segundo encarnaría su aspecto sentimental.

El texto se estructura a partir de una narración autobiográfica en la que Inoue presenta su vida como una continua investigación en busca de la verdad. Allí queda de manifiesto el carácter individualista e introspectivo del autor. A manera de intelectual elitista que rechaza con desagrado o se compadece de las costumbres de la mayoría de la población, así como de su falta de entendimiento, Inoue recuerda su infancia del siguiente modo:

Desde que era pequeño mis preferencias se diferenciaron de las de la mayoría de la gente. Lo que a ellos agradaba a mí me disgustaba y lo que a ellos displacía a mí me gustaba. Esta es la razón por la que no jugaba con los otros chicos de mi pueblo natal. Mientras la mayoría de los niños no encuentran diversión más allá de alimentarse y jugar, yo sólo disfrutaba en soledad. Salía

de casa, me adentraba en las montañas y cruzaba los ríos, observaba la frondosidad de los bosques, el tranquilo fluir del agua que nunca volvería a pasar por allí. Cuando en mi corazón nacía una duda volvía a casa para pensar sobre la razón que la había producido. Si no podía encontrar la respuesta quedaba aturdido. En cambio, cuando tenía la suerte de encontrarla, sonreía con aire satisfecho. Este es el motivo por el que yo no soy uno más del rebaño. (...) La mayoría de la gente sólo mira la apariencia de las cosas, sin preguntarse sobre la verdad que las origina. Yo sólo pienso en esa verdad, sin fijarme en el aspecto exterior. Por eso mis sentimientos difieren de los de la mayoría, por eso no puedo gozar de los mismos placeres que la masa.<sup>283</sup>

Antes de explicar en qué consistió esta búsqueda intelectual, es conveniente preguntarse a qué se refería Inoue cuando hablaba de verdad. Lo cierto es que en el *Prefacio* no encontramos respuestas concretas a esta cuestión. De sus explicaciones se deduce que no se trata de una verdad relativa, esto es, circunscrita a un determinado contexto, ni tampoco de verdades necesarias, por ejemplo, propias de una deducción, sino que estamos ante algún tipo de verdad metafísica relacionada con la propia existencia del mundo y que va más allá de las leyes científicas o, mejor dicho, que estaría detrás de todas ellas. Pese a que Inoue recurre a un vocabulario en apariencia cercano a la tradición de pensamiento filosófico occidental, su cosmovisión recuerda a las ideas que se desarrollaron en el seno del budismo del Asia Oriental. En concreto parece inspirada en uno de los conceptos centrales de la doctrina budista, esto es, la teoría de la “originación dependiente (sk. *pratītyasamutpāda*, ch. *yuán qǐ* jp. *engi* 縁起)”. En chino y japonés se conoce esta teoría como “因縁 (ch. *yīn yuàn* jp. *innen*)”, un concepto compuesto por los ideogramas “causas (因)” y “condiciones (縁)”. Dicha doctrina expresa el principio de condicionalidad según el cual todas las cosas, mentales y físicas, surgen y existen como fruto de una combinación de causas y condiciones y cesan una vez éstas últimas desaparecen. Por ejemplo, la semilla sería la causa de la generación de una planta, mientras que la tierra en

---

<sup>283</sup> IESS, vol. III, pp. 332-333.

la que es plantada esa simiente, el agua o los rayos del Sol, constituirían las condiciones sin las cuales esa semilla nunca germinaría.<sup>284</sup> Dicho de otro modo, ese conjunto de leyes describen un mundo, el nuestro, condicionado, en que nada es sustancial, esto es, nada depende de sí mismo. Al contrario, nosotros y todo lo que nos rodea no somos más que entidades en las que se combinan causas y condiciones. Según esta doctrina tradicional, sólo el estado de liberación alcanzado gracias a la práctica budista, el nirvana, quedaría fuera de ese conjunto de interacciones que rigen cualquier aspecto de la existencia. Por lo tanto, la liberación consistía precisamente en escapar de este mundo condicionado.

A diferencia de esta doctrina, en las tradiciones budistas del Asia Oriental asistimos a una paulatina inversión de valores, que llevará a concebir la realidad circundante como la verdad última.<sup>285</sup> Según esta nueva filosofía,

---

<sup>284</sup> Si bien en origen se formuló como un intento de dar explicación al proceso de la existencia humana, así como para detallar qué eslabones darían lugar a ese ciclo de la existencia que genera el padecimiento (sk. *duḥkha*), esta teoría se aplica al conjunto de los fenómenos que constituyen nuestro mundo. Las doce causas serían: la ignorancia fundamental que afecta a la propia condición humana; el temperamento; la conciencia; la mente y el cuerpo; los órganos de conciencia, es decir, los cinco sentidos más la mente; el contacto con las actividades de nuestra conciencia y los fenómenos externos; las sensaciones; el deseo; el apego o el rechazo, productos del deseo; la futura existencia; el nacimiento; la vejez y la muerte. Cfr. P. Williams, *op. cit.*, p. 67 y ss.; Juan Arnau, *Antropología del budismo*. Barcelona, Kairós, 2007, pp. 41-45.

<sup>285</sup> Algunas de las ideas centrales de esta corriente son expuestas en textos de suma relevancia para el budismo del Asia Oriental: el *Sutra del Loto*, el *Sutra del Nirvana*, *El despertar de la fe en el budismo Mahāyana* y muchos otros. Pese a que ese conjunto de sutras y tratados no constituyen una filosofía sistematizada, comparten algunos elementos que, con el tiempo, dieron lugar a una cosmovisión compartida por buena parte de las escuelas budistas del Asia Oriental. En el caso concreto del budismo nipón, algunas de las obras mencionadas constituyen el origen de conceptos de gran relevancia en esta tradición, como la teoría de que “con este cuerpo puede alcanzarse la iluminación (即身成仏 *sokushin jōbutsu*)”, la doctrina de que “en origen ya poseemos la iluminación (本来成仏 *honrai jōbutsu*)”, el concepto de la “matriz del Tathāgata (sk. *tathāgata-garbha* 如来藏 ch. *rúláizàng* jp. *nyoraizō*), o la noción de “la naturaleza búdica (仏性 ch. *fóxing*, jp. *bussō*)”. Todos estos conceptos son derivaciones de una idea común, la de que todos los seres humanos tienen la capacidad de alcanzar la iluminación, y no sólo una selecta minoría de monjes dedicados durante vidas sucesivas a una esforzada vida de santidad. Obviamente, existían diferencias entre unos y otros conceptos y entre diversas tradiciones interpretativas en el budismo del Asia Oriental, entre aquellos que entendían esas nociones como la potencialidad del ser humano de alcanzar la budeidad o quienes realizaban una interpretación sustancialista. De igual modo, existen discrepancias entre quienes consideraban esa capacidad de iluminación común a todos los seres humanos como más lejana y quienes la entendían como una posibilidad inmediata. La versión más radical de este tipo de teorías,

el ser humano poseería en origen una naturaleza pura que, sin embargo, habría quedado oculta bajo un sinfín de aflicciones, cual fulgurante joya cubierta por el polvo. La ascesis permitiría a aquel que ha coronado la cima de la verdad budista despertar a una realidad hasta entonces oculta. Una vez superadas las pasiones y el deseo cegador, el triunfante asceta descubrirá ante sí que el mundo que hasta entonces observaba como corrupto es, en realidad, la suma perfección. Diríamos, en conclusión, que la concepción de la realidad que nos rodea como un entramado de causas y condiciones y, al mismo tiempo, como la realidad última, son dos características esenciales del budismo del Asia Oriental. Dos teorías que, a nuestro entender, influyeron sobre Inoue. Por ejemplo, el siguiente pasaje del *Prefacio* parecen resonar esas ideas:

La verdad nunca se alterará, nunca conducirá a la extinción definitiva del universo, incluso si las naciones decaen y el ser humano se extingue, la verdad continuará existiendo siempre. Ésta se manifiesta cuando el Sol, la Luna o las estrellas se elevan; en las grandes montañas, los ríos y los océanos; en la abundancia de los pájaros, animales, plantas y árboles. Todos son engendrados de igual forma por esa verdad, no hay nada, ni un trocito de nube o una minúscula mota de polvo, que quede al margen de la verdad.<sup>286</sup>

Según la narración autobiográfica de Inoue, su incesante búsqueda de la verdad le habría llevado a estudiar la práctica totalidad de tradiciones de pensamiento entonces a su alcance. Una verdad que sólo pudo conocer tras diez arduos años de investigación y reflexión. Curiosamente, pese a ser hijo

---

consistentes en considerar que, pese a no darnos cuenta, en realidad ya hemos alcanzado la iluminación, la encarna una corriente de gran calado en la tradición de pensamiento budista nipona. Durante la segunda década del s. XX esta corriente de pensamiento, la metafísica, que subyace a este concepto, a la idea de que todo los seres ya están, de hecho, en estado de iluminación, fue bautizada como “pensamiento de la iluminación originaria (*hongaku shisō* 本学思想)” por el profesor Shimaji Daitō (島地大等 1875-1927), y que desde entonces ha centrado la atención de numerosos ensayos de académicos japoneses. Daitō, que intentaba mostrar que la tradición budista nipona había producido corrientes de pensamiento equiparables a la filosofía occidental, consideró el pensamiento *hongaku* como el clímax de la filosofía budista.

<sup>286</sup> IESS, vol. III, p. 331. Esta cosmovisión es difícilmente compatible con las críticas que Inoue dedicaba al cristianismo. Al fin y al cabo, ¿el cristianismo no sería un elemento más del universo? Es más, tal perspectiva corre el peligro de convertirse en una radical afirmación de todo cuanto compone el universo, incluida la pobreza, los crímenes, el sufrimiento, etc.



de un monje Shin, en un principio descartó el budismo como una posible vía para acceder a esa verdad, pues no creía que tal credo tuviera valor alguno. Así, empezó por estudiar confucianismo: “busqué en él la verdad durante cinco años, pero [pronto] supe que esta disciplina no contenía la auténtica verdad”.<sup>287</sup> Posteriormente, Inoue también habría examinado y abandonado de inmediato los estudios occidentales o “estudios holandeses”, pues, “pensé que esa disciplina permite estudiar de forma experimental los objetos pero no es válida para penetrar en la verdad intangible”.<sup>288</sup> Descartado este camino, Inoue albergaba la esperanza de que quizá esa verdad se ocultaba en la recién llegada religión cristiana, por ello se dedicó al estudio del inglés y leyó la Biblia en este idioma, cotejándola con una versión traducida al chino.<sup>289</sup> No obstante, “una vez acabé de leerlo, lo tiré y me dije entre lamentos ‘la verdad del cristianismo también es limitada’. Al llegar a esta conclusión me hallé en un estado de total confusión”.<sup>290</sup>

La siguiente etapa en su indagación la constituirían los estudios filosóficos occidentales a los que se dedicó con diligencia en su etapa de estudiante en la Universidad de Tokio. Tras años de estudio de esa disciplina, y de interpretar las religiones desde un punto de vista filosófico, llegó a la conclusión de que, mientras que el cristianismo y el confucianismo no eran verdaderos, sólo el budismo:

[C]oncordaba con los principios de la filosofía. Fue entonces cuando releí los sutras budistas, cobrando conciencia de la verdad de sus teorías. Di palmas y grito de júbilo ¿Quién iba a imaginar que la verdad venida de Europa tras un

---

<sup>287</sup> IEES, vol. III, p. 336.

<sup>288</sup> IEES, *ibid.*

<sup>289</sup> Durante las primeras décadas tras la apertura de Japón a las potencias occidentales, los misioneros hicieron una labor proselitista encubierta. Aprovecharon la experiencia misionera en China, particularmente en lo que respecta a traducciones, dado que la élite japonesa era capaz de leer textos en dicha lengua. Es por esta razón que, a través de Nagasaki, llegaron numerosos libros escritos en chino en que los misioneros entremezclaban astutamente información sobre la historia, la geografía o las teorías científicas occidentales con mensajes cristianos. Del mismo modo, durante esta época numerosos ejemplares de la Biblia traducida al chino fueron distribuidos en Japón. N. Thelle, *op. cit.*, p. 16.

<sup>290</sup> IEES, vol. III, p. 336.

milenario de investigación ya existía en Oriente desde hace tres mil años? (...) Entonces tomé la firme decisión de reformar el budismo y hacer de ella una religión para el mundo civilizado. En realidad esto ocurrió en 1885, que marca el inicio de la época en que transformaré el budismo.<sup>291</sup>

Por tanto, gracias a la filosofía, Inoue cerraba un círculo que, inesperadamente, lo conducía de vuelta a su religión, entendida ahora desde un prisma filosófico. En el *Prefacio* fundamentaba sus tesis sobre la naturaleza filosófica del budismo trazando curiosos paralelismos entre la historia de la filosofía occidental y la historia de la religión budista. Si bien de forma superficial, Inoue entendía la historia de las ideas según un esquema hegeliano, esto es, como un movimiento de tesis, antítesis y síntesis.<sup>292</sup> Sin embargo, Inoue consideraba que la tradición filosófica occidental concluía de forma aporética, carente de una síntesis final que aunara y al tiempo superara el conjunto de movimientos filosóficos desarrollados en Occidente.

Según aseveraba este pensador, dicha síntesis sólo se encontraba en Oriente, concretamente en el pensamiento budista. A modo de ejemplo, y para que el lector pueda apreciar su originalidad, traduciremos una de las citas del *Prefacio* en que Inoue presenta el discurrir del pensamiento occidental desde sus orígenes hasta la actualidad. Nótese hasta qué punto se trata de planteamientos reduccionistas que, sin embargo, en aquel entonces eran todo un acontecimiento en una obra japonesa escrita por un monje budista.

En primer lugar, ¿cuáles son las teorías que componen la filosofía occidental? Se trata del llamado materialismo, del espiritualismo y del racionalismo. Dicho de otro modo, las tres teorías del subjetivismo, el objetivismo y el idealismo; las tres teorías del empirismo, el innatismo y la integración de ambas; o las tres teorías de la abstracción, el sentido común y el eclecticismo;

---

<sup>291</sup> IESS, vol. III, p. 337.

<sup>292</sup> Es probable que Inoue se basara en el sistema dialéctico de Hegel, aunque de forma indirecta, pues el autor alemán aún no había sido traducido al japonés e Inoue no podía leer alemán. Con toda probabilidad conoció el pensamiento de Hegel por mediación de sus profesores en la Universidad de Tokio.

o del monismo, el dualismo y la unión de ambos. Si concebimos la historia de la filosofía [según este esquema triádico, encontraremos que] primero Locke proclamó el empirismo, después Leibniz el racionalismo y finalmente Kant acabó por unir ambas tendencias. Hume y sus seguidores tendían al materialismo, las teorías de Berkeley y otros tendían al idealismo, mientras que Reid unió ambas filosofías, dando nacimiento a la teoría dual materialista e idealista. Fichte adoptó el subjetivismo, Schelling el objetivismo, mientras que el idealismo de Hegel armonizaba los postulados de ambos autores. La escuela alemana tendía a la abstracción, mientras que la escocesa propendía a [proclamar las bondades del] sentido común, siendo el pensador francés Cousin quien ha unificado ambas tradiciones. Spencer, que temía las funestas consecuencias de inclinarse por uno de los dos extremos, es decir, por lo cognoscible o por lo incognoscible, asentó su pensamiento sobre ambos. Probablemente este esquema cubra el conjunto de las teorías que constituyen el sistema filosófico [occidental] moderno. Sin embargo, cada una de estas doctrinas tiende a ser parcial y, aunque los académicos desean mantener un punto de vista ecuaníme, nadie lo ha conseguido todavía.<sup>293</sup>

Esas verdades incompletas, huérfanas de una trabazón final, sí habrían encontrado solución en Oriente de la mano del budismo. Ahora bien, la justificación que ofrece Inoue de esta tesis, así como la exposición del budismo que hace en su *Prefacio* no son menos esquemáticas que las de la filosofía occidental.<sup>294</sup> En concreto, establece una triple división de las

---

<sup>293</sup> IESS, vol. III, p. 361.

<sup>294</sup> No podemos ahondar aquí en esta cuestión pero desearíamos indicar que Inoue fundamenta su presentación del budismo en una perspectiva histórica que rompe con el paradigma budista, pues el budismo entiende la historia de forma circular. Según las concepción histórica más extendida en el budismo del Asia Oriental: a la muerte del buda Śākyā seguiría un periodo en que la doctrina budista sería entendida y practicada correctamente, edad de oro que daría paso a una paulatina degeneración de las cualidades físicas y morales del ser humano que acabaría derivando en el olvido de la enseñanza budista, hasta que, tras de millones de años, un nuevo Buda volviera a anunciarla. Sin embargo, Inoue, desmarcándose de esta visión cíclica del tiempo, afirmaba que, en realidad, el budismo habría seguido un proceso de desarrollo y mejora que en época reciente se había visto truncado. Como todo organismo vivo, el budismo habría ido adaptándose a los cambios histórico-sociales, así como a las distintas culturas por las que se habría ido extendiendo, principalmente la India, China y Japón. Cfr. Gerard Clinton Godart, "Tracing the Circle of Truth: Inoue Enryō on the History of Philosophy and Buddhism". *The Eastern Buddhist*. Kyōto, Ōtani University, 2004, XXXVI 1 & 2, p. 123 y ss.

enseñanzas budistas en: enseñanzas sobre el ser, sobre el vacío y sobre la vía media. Cada una de estas doctrinas tendría en las escuelas Kusha (俱舍),<sup>295</sup> Hossō (法相)<sup>296</sup> y Tendai (天台)<sup>297</sup> su máximo representante. Tradiciones que, según Inoue, se corresponderían con el materialismo, el idealismo y el racionalismo. Entendiendo aquí “racionalismo” no en el sentido habitual de este término, sino como una referencia a la teoría metafísica “inclusivista” característica del budismo Tendai. El fundador de esta escuela, Zhìyǐ y sus seguidores partieron de la tradición budista Mādhyamaka, particularmente de los escritos de Nāgārjuna (ca. 150-250), para dar a luz una concepción del universo original.

La filosofía de Nāgārjuna constituye un intento de demostrar que todo nuestro universo es conceptual y que por tanto carece de substancialidad última. Se basa en un método de argumentación filosófica destinada a refutar

---

<sup>295</sup> Referencia a las enseñanzas contenidas en el texto *Tratado del depósito de [las enseñanzas] Abhidharma* (sk. Abhidharmakośa-bhāṣya 阿毘達磨俱舍論 ch. Āpídámó jùshè lùn), texto tardío atribuido a Vasubandhu (世親 s. IV-V). Traducido al chino en el s. V es tradicionalmente considerado en China y Japón como uno de los textos esenciales en la formación de un monje budista, dando lugar en el Asia Oriental a una tradición académica centrada en su estudio. Lo relevante en este caso es que Inoue cita esta escuela porque las teorías de la tradición *Abhidharma* mantenían una postura epistemológica realista, es decir, consideraban que existían unos elementos últimos, esenciales, que constituirían la realidad y que podían ser conocidos por el ser humano. En concreto, la tradición *Abhidharma* listaba setenta y cinco elementos últimos (sk. *dharma*) que conformarían el mundo.

<sup>296</sup> Tradición de la escuela budista india Yogācāra, introducida en China durante el s. V y que, posteriormente, gracias a las traducciones de sus textos más relevantes realizadas por el monje Xuán Zàng (玄奘 600-664), habría alcanzado una posición preeminente en los países del Asia Oriental. A partir de los textos traducidos por aquél, uno de sus discípulos, Jī (基 632-682), fundaría la escuela Fǎxiàng-zōng (法相宗), centrada en la teoría del conocimiento y la ontología. Esta tradición analiza la realidad de forma similar a la anteriormente mencionada tradición *Abhidharma*, dividiéndola en cien elementos esenciales, pero a diferencia de aquélla las teorías Yogācāra no concebían esos cien elementos como los constituyentes últimos de la realidad. De esos cien, 94 eran existencias provisionales, existencias que dependían del conjunto de causas y condiciones que rigen el mundo en que vivimos, mientras que sólo 6 conformarían la realidad última. Todos aquellos fenómenos que no están incluidos en esa lista no tendrían existencia alguna, ni provisional, ni absoluta, siendo considerados como ilusiones generadas por nuestro apego. Además, esta escuela postula que nuestra conciencia constituye, por decirlo así, el marco de nuestra existencia y genera una imagen del mundo que en realidad no se corresponde con la realidad última, motivo por el que se ha solido comparar su visión del mundo con el idealismo, paralelismo que aquí también establece Inoue.

<sup>297</sup> Tradición budista china fundada por Zhìyǐ (538-597) y centrada en el estudio e interpretación del *Sutra del Loto*. En el cuerpo del texto explicamos cuáles eran las teorías epistemológicas de esta tradición a que aquí está haciendo referencia Inoue.

todo argumento, a hacer de él una *reductio ad absurdum*. La potencial contradictoriedad de todo argumento se esgrime como prueba de la metafísica budista que considera el universo en su totalidad como falto de esencialidad.<sup>298</sup> Sin embargo, los razonamientos del filósofo indio fueron transformados por los pensadores del budismo Tendai. Según estos teóricos chinos el universo podría observarse desde tres perspectivas distintas, la tres verdades (三諦 *sāndì*): la verdad del vacío (空諦 *kōngdì*), esto es, que todas las entidades que conocemos son producto de un conjunto de causas y condiciones y que, por tanto, no son sustanciales; la verdad de la existencia provisional o nominal (假諦 *jiǎdì*), consistente en considerar que todo aquello que consideramos real es vacío en esencia; y, por último, la verdad intermedia (中諦 *zhōngdì*), caracterizada por afirmar que la realidad última de todas las cosas consistiría en la unión de las dos verdades anteriormente explicadas.

En palabras de Inoue, ese “realismo” expresado por las enseñanzas Tendai haría referencia a una verdad última (真如 *shinnyo*) que ni sería materia, ni sería mente, ni existencia, ni vacío. Una esencia que describe del siguiente modo:

---

<sup>298</sup> La escuela Mādhyamaka proponía que “toda opinión o punto de vista no es más que una mera conjetura que termina por convertirse en un obstáculo en el camino hacia el despertar. Pero de todas ellas, de todos esos falsos puntos de vista, hay uno que tiene una característica especial (sin dejar por ello de ser otra ilusión del conocimiento). Se trata de aquel que ve las cosas del mundo como vacías”. J. Arnau, *op. cit.*, pp. 78-79. Ahora bien “considerar esta falta de puntos de vista como un estar en blanco, o como un vacío existencial, supondría reificar la vacuidad. (...) Por tanto, considerar la vacuidad un silencio literal, un tipo de vacío literal o lingüístico, sería interpretarla equivocadamente. (...) La ‘realidad convencional’ o, mejor, la ‘verdad convencional’ no es sino el conjunto de todas nuestras concepciones del mundo, entre las cuales hay una, reflexiva, que nos permite ver la naturaleza vacía de las mismas. He ahí la vacuidad. (...) Al no existir fuera de la realidad convencional, es la misma realidad convencional cuando es vista del modo adecuado. La vacuidad es por tanto una forma de ver, una mirada, y una forma de estar en el mundo e incluso de hablar”. J. Arnau, *op. cit.*, pp. 94-95. En el Asia Oriental suele sintetizarse el pensamiento de Nāgārjuna citando los versos iniciales de su obra magna, los *Fundamentos de la vía media*: “origen condicionado que está más allá de la aniquilación y del surgimiento, que no es ni continuidad ni discontinuidad, que no es una entidad única ni una entidad múltiple, que ni va ni viene”. Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*. Edición y traducción de Juan Arnau Navarro. Ediciones Siruela, Madrid, 2004, p. 53. Para la versión en chino clásico T30, no. 1564, p. 23c.

En Occidente, la filosofía de Schelling postulaba que lo absoluto existe al margen de lo relativo, pero Hegel refutó esta posición demostrando que lo absoluto y lo relativo son inseparables. Lo que el budismo defiende en la actualidad es exactamente lo mismo que Hegel. Esto es, según el budismo la sustancia de nuestro mundo relativo es el principio (一理 *ichiri*) de la verdad última (真如 *shinnyo*). Se dice “todas las cosas son la verdad última (万法是真如 *manpō ze shinnyo*)” (...) [una] relación ilustrada por el ejemplo del agua y las olas.<sup>299</sup> El agua sería comparable a esa verdad última, mientras que las olas equivaldrían a todo aquello que puebla nuestro mundo y que, por tanto, es relativo. De igual modo que el conjunto de nuestro universo está compuesto por entidades de muy distinta forma, las olas adoptan innumerables apariencias. La esencia de esa verdad última, que es universal e imparcial, es comparable a la sustancia del agua, en la que no se puede discriminar [entidad alguna].<sup>300</sup>

No ahondaremos más en las tesis de Inoue, pues sólo pretendíamos ofrecer al lector una somera exposición de las originales interpretaciones del pensador nipón respecto de la naturaleza filosófica del budismo. Sin embargo, antes de pasar a las conclusiones, desearíamos hacer una breve referencia al ideario nacionalista que en el texto se defiende. De las tres críticas que sus coetáneos dirigían al budismo a que hicimos referencia al inicio de este apartado hasta ahora nos hemos limitado a presentar la original respuesta que

<sup>299</sup> Célebre metáfora perteneciente al comentario *El despertar de la fe en el budismo Mahāyāna* (大乘記信論 *Dàchéng jìshìn lùn*), apócrifo que supuestamente sería la traducción china de un comentario indio, aunque en la actualidad es considerado un texto escrito en China alrededor de los ss. V o VI. En dicho ensayo se utiliza la metáfora de las olas del mar para explicar que las aflicciones que nos obnubilan e impiden que alcancemos la iluminación no forman parte de la esencia de la naturaleza humana. En otras palabras, el despertar consistiría en eliminar esas pasiones y dejar que así brille nuestra naturaleza humana que, en sí misma, es pura y equivale a la iluminación. Cfr. T32, 576c.

<sup>300</sup> IESS, vol. III, p. 369-370. Esa síntesis de la que carecía la filosofía occidental estaba presente, según la peculiar exégesis de Inoue, en la tradición budista desde hacía siglos. Es más, se remontaría al propio fundador del budismo, Śākya, quien habría adoptado el camino intermedio (中道 *chūdō*), una posición filosófica que quedaría resumida en las máximas “ni existencia, ni vacío (非有非空 *hiu hikū*)” y “existencia y vacío (亦有亦空 *uu ukū*)” y que aunaría todas las dicotomías no resueltas por la filosofía occidental, esto es, materialismo e idealismo, objetivismo y subjetivismo, empirismo y racionalismo, etc. Obviamente estas tesis carecen de fundamento histórico alguno. No es factible que el buda Śākya, fundador del budismo, enunciara complejas teorías metafísicas Mahāyāna como las que Inoue le atribuye, de hecho se trata de ideas aparecidas siglos después de su muerte.

ofrece Inoue a las acusaciones de que la religión budista era un credo falto de profundidad intelectual. Además de ésta, recordemos que Inoue también quería dar respuesta a las otras dos críticas respecto de su naturaleza foránea o de su nula contribución al desarrollo del país. Con tal propósito Inoue proclamaba que el budismo era la tradición esencial en la formación de la idiosincrasia nipona, aunando así apología del budismo y discurso nacionalista.<sup>301</sup> El tono marcadamente nacionalista del *Prefacio* se deja sentir desde la primera hasta la última línea. De hecho, es en esta obra donde el pensador nipón acuñó su famoso lema: “amar la verdad y defender la nación (護国愛理 *gokoku airi*)”. Así lo expresa en algunas citas en las que deja clara su fe en una entidad metafísica, la verdad, que en opinión de Inoue estaría inextricablemente unida al amor a la nación.

¿Acaso ha nacido hombre que no se preocupe por su nación? ¿Por ventura existe algún hombre formado que no ame la verdad? Yo, pese a ser de extracción humilde, haberme educado en el campo, carecer de talento y poseer una escasa formación, me entrego por completo a amar la verdad y proteger la nación. Cada vez que la lluvia matinal o el viento vespertino me acarician, se despierta en mí un sentimiento que me empuja a proteger la nación. Cuando contemplo las flores de la primavera y la Luna otoñal nace en mí el deseo de amar la verdad.<sup>302</sup>

Si el budismo encarna la verdad última, si ha conformado el carácter de la nación nipona, sería razonable pensar, con Inoue Enryō, que la tarea más urgente del periodo Meiji era regenerar y salvar este credo:

[C]ambiar nuestra comida, nuestra ropa o nuestras viviendas al estilo occidental forma parte de la adaptación, pero sólo si dentro de ese proceso de

---

<sup>301</sup> Se trata de una línea argumental que, años más tarde, recogerían otros apologetas del budismo. Nukariya Kaiten (忽滑谷快天 1867-1934) o Suzuki Daisetsu (鈴木大拙 1870-1966) defendieron ideas similares, que publicaron en inglés y difundieron por Occidente, aunque ambos eruditos las aplicaron no tanto al budismo en general, sino a la tradición Zen en particular.

<sup>302</sup> IEES, vol. III, p. 90.

adaptación preservamos el “carácter nipón (日本人の形質 *nihonjin no keishitsu*)” podremos también preservar la tradición japonesa. (...) Aunque es inevitable que en la actualidad las religiones del Japón acometan reformas en respuesta a los cambios que se han producido, si acabamos por completo con esas religiones e implantamos nuevas teorías foráneas en la psique de nuestro pueblo, provocaremos la pérdida de nuestra naturaleza heredada. No sólo perjudicaremos el desarrollo de la nación, sino también la inevitable pérdida de su independencia.<sup>303</sup>

Frente a aquellos intelectuales nipones que defendían la adopción del cristianismo con el fin de que Japón se ganara el respeto de las potencias occidentales y así lograra la ansiada renegociación de los tratados comerciales injustos que las potencias coloniales habían obligado a firmar a Japón, Inoue advertía de que la imitación ciega no haría más que degradar a los japoneses a ojos de los occidentales. La emulación de los occidentales favorecería que Japón fuera considerado por las naciones coloniales como un país vasallo y nunca como un igual.<sup>304</sup> A partir de estos razonamientos Inoue concluía que Japón debía recorrer su propio camino hacia la civilización, objetivo que sólo se lograría mediante un fortalecimiento económico y militar, unido a la defensa de su cultura tradicional.

[S]i el país consigue tener un gran poder financiero y el mayor poderío militar, independientemente de la religión que profese el pueblo, necesariamente las circunstancias cambiarán de tal modo que se podrán establecer relaciones amistosas y en pie de igualdad con las potencias occidentales, y se podrá llevar a cabo la revisión de los tratados.<sup>305</sup>

### 9. 3. Conclusiones

Desearíamos concluir este apartado dedicado a presentar las tesis de

---

<sup>303</sup> IESS, vol. III, p. 341.

<sup>304</sup> Cfr. IESS, vol. III, p. 347.

<sup>305</sup> IESS, vol. III, p. 347.



Inoue Enryō reflexionando sobre cuáles eran los motivos y consecuencias de la peculiar estrategia hermenéutica del bonzo japonés, consistente en interpretar la tradición budista en clave filosófica. Esta exégesis le permitió resolver diversos problemas. En primer lugar, demostrar que el budismo era una tradición equiparable a la filosofía occidental. Se trata de una argumentación que no tenía como principales destinatarios a los occidentales, sino que iba dirigida a sus conciudadanos. Quería demostrar a los propios japoneses, particularmente a las élites fascinadas por el pensamiento occidental, la valía de un budismo que rechazaban como irracional y plagado de supersticiones.

Este esencialismo filosófico tenía otra consecuencia: al identificar el núcleo de la religión *qua* pensamiento, el resto de elementos del budismo pasaban a ser superfluos. De este modo, en el *Prefacio* Inoue no hace referencia alguna a la dimensión práctica del budismo, interpretándolo de principio a fin desde una perspectiva meramente teórica. El budismo sería una mera búsqueda intelectual, desvinculado de toda ascesis, meditación sedente y de otro tipo de prácticas religiosas como los rituales relacionados con la veneración a los antepasados, la adivinación, la magia apotropaica, etc.<sup>306</sup>

Obviamente, este discurso tenía un corolario traumático para muchos seguidores del budismo: buena parte de las creencias populares, así como los ritos, pasaban a ser consideradas como elementos prescindibles. Más aún, Inoue fue el máximo exponente de un grupo de intelectuales budistas del periodo Meiji que consideraban esas características del budismo como aberraciones que debían ser eliminadas, estableciendo como prioridad el combate de dichas “supersticiones”. En particular, Inoue destacó por ser un celoso investigador de fantasmas y fenómenos paranormales, actividad que desarrolló a través la Sociedad para la Investigación de Fenómenos

---

<sup>306</sup> Cfr. E. Ikeda, *op. cit.*, pp. 170-173

Paranormales (不思議研究会 *fushigi kenkyū kai*),<sup>307</sup> entidad que él mismo fundó con el fin de acabar con las supersticiones populares. Inoue recopiló el resultado de sus pesquisas en voluminosas publicaciones donde estudiaba estos fenómenos, clasificando las distintas creencias, buscando las razones por las que la gente creía en ellas y desenmascando su irracionalidad y su naturaleza fantástica. Como anécdota, Inoue recibió el apelativo de “doctor monstruo (妖怪博士 *yōkai hakase*)” en honor a su labor de estudioso de lo paranormal.

Por último, Inoue fue el máximo exponente de una corriente que nació en la era Meiji y apenas sobrevivió a ese periodo. Nos referimos al intento de trascender las distintas escuelas budistas entonces existentes, aventurando la posible creación de un budismo unificado, si no a nivel institucional, al menos en un plano teórico. Con tal finalidad resultaba fundamental identificar la esencia del mensaje budista, así como entender el lugar que el budismo nipón ocupaba en el conjunto de la historia de esta religión, especialmente cuál era la relación exacta que lo unía con las enseñanzas del buda Śākya. A juicio de Inoue, dicha tarea no podía ser llevada a cabo por la clase monacal, diana de las críticas que realiza Inoue en el *Prolegómeno*.

En nuestros tiempos el budismo es practicado por estúpidos seculares y transmitido por monjes intransigentes, siendo extremadamente abundantes las costumbres degeneradas. Hasta tal punto que en apariencia el budismo en nada se diferencia de las religiones bárbaras. Es por esto que el budismo se encuentra en un estado de vertiginosa decadencia. Deploro enormemente esta situación y, con la pretensión de proteger la verdad hasta sus últimas consecuencias y en beneficio de la nación, me propongo reformar esos vicios. Sin embargo, no aspiro a llevar a cabo esta tarea de protección [del budismo] y reforma [de sus vicios] ayudándome de los monjes contemporáneos, ya que la mayoría de estos bonzos son iletrados, de poco entendimiento, sin ánimo de

---

<sup>307</sup> Más tarde denominada Sociedad para el Estudio de los Monstruos (妖怪研究会 *yōkai kenkyū kai*). Cfr. E. Ikeda, *op. cit.*, pp. 162-163.

espíritu y débiles. Si emprendiera esta reforma contando con su cooperación es seguro que no podría llevar a cabo mis propósitos. Esta es la razón por la que pretendo buscar la verdad al margen de los monjes, uniendo mis fuerzas con aquellos entre los doctos y talentosos que aman la verdad y que tienen la voluntad de defender la nación, volcando todas nuestras fuerzas en dicha tarea.<sup>308</sup>

En una época de grandes cambios urgía reformar el budismo. A su juicio, sin embargo, esta misión no la podían llevar a cabo los monjes, iletrados, desinteresados por su religión, faltos de los medios económicos adecuados. Se trataría, por el contrario, de una tarea reservada a intelectuales como el propio Inoue.<sup>309</sup>

## **10. Sobre el concepto de “religión” y “filosofía” en Oriente y Occidente**

En las anteriores páginas hemos presentado algunas de las opiniones más significativas sobre la religión y la filosofía durante las primeras décadas del periodo Meiji. Asimismo, hemos analizado las opiniones de monjes budistas que, utilizando categorías recién importadas de Occidente, interpretaron el budismo como una religión o como una filosofía. Antes de pasar a la tercera parte de la tesis, dedicada al estudio de la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi, desearíamos concluir esta sección ofreciendo algunas reflexiones personales sobre las definiciones de “religión” y “filosofía” y su vínculo con las tradiciones orientales.

En primer lugar, querríamos destacar que el debate sobre la naturaleza del budismo, entendido ora como una religión, ora como una filosofía, no es en modo alguno una problemática exclusiva de Japón. Lo cierto es que este

---

<sup>308</sup> IESS, vol. III, p. 328.

<sup>309</sup> IESS, vol. III, p. 353.

tipo de discusiones ya se habían producido previamente en Occidente, aún diríamos más, se trata de un problema que Occidente exportó cuando difundió su cultura por tierras orientales. En Europa, casi desde el inicio del estudio de la religión budista a principios del s. XIX, se produjeron debates sobre su naturaleza derivados de la etnocéntrica práctica hermenéutica consistente en encajar una tradición de pensamiento o religión ajena, como era el budismo, en categorías autóctonas como “religión” y “filosofía”.<sup>310</sup>

Si, en la actualidad, volvemos a examinar este problema e intentamos responder a la cuestión de en cuál de estas dos categorías debería ser incluido aquello que denominamos “budismo”, no podríamos dar una respuesta definitiva. El problema no sólo estriba en que el “budismo”, como tal, es una categoría creada por los occidentales.<sup>311</sup> Además de esta cuestión, preguntarnos si el budismo es “filosofía” o “religión” nos remite a otro problema: ¿en qué sentido se entienden ambos conceptos? Como ha quedado claro en los capítulos anteriores, en el caso de las discusiones del periodo Meiji el problema estribaba en que ambas categorías, tanto “filosofía” como “religión”, eran excesivamente restrictivas y, en el fondo, culturalmente determinadas, para describir con exactitud un fenómeno extraño y de una naturaleza compleja como era el budismo. Tal y como hemos visto en capítulos anteriores, para lograr incluir el “budismo” en la categoría de

---

<sup>310</sup> Tal y como explica Frédéric Lenoir, la recepción del budismo en Occidente es en muchos casos una historia de “representaciones” en que esta tradición es sometida a todo tipo de interpretaciones fantasiosas por parte de los occidentales. “Con el transcurso de los siglos, y según las preocupaciones y las ideologías de los occidentales que lo descubrieron, el budismo se percibe así como un cristianismo degenerado, un nihilismo desesperante, un catolicismo de Oriente, un racionalismo, una mística atea, una religión supersticiosa, una filosofía, un saber esotérico, un humanismo moderno, una sabiduría laica, etc.”. F. Lenoir, *op. cit.*, p. 17.

<sup>311</sup> Según indica el profesor Roger-Pol Droit, hacia el 1820 se forjó el término budismo que, posteriormente, sería adoptado por las distintas lenguas europeas. “En francés, Michel-Jean-François Ozeray escribió ‘bouddisme’ desde 1817, mientras que Benjamin Constant utilizó ‘bouddhisme’ en 1827, Burnouf y Lassen utilizan ‘bouddhisme’ en el año 1826 en su *Ensayo sobre el Pali*. Las primeras apariciones del término ‘buddhism’ en títulos de obras inglesas (Brian Houghton Hodgson, *Sketch of buddhism*, 1828; Edward Upham, *The History and Doctrine of Buddhism*, 1829), datan del mismo periodo. En alemán, en 1819, Schopenhauer utiliza ‘buddhaismus’, término que sobrevivió durante mucho tiempo (lo podemos encontrar como mínimo hasta mitad de siglo) antes de dejar paso a ‘budhismus’, que Hegel ya utiliza en 1827”. Cfr. Roger-Pol Droit, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*. Éditions du Seuil, Paris, 2004, pp. 25-26.

religión, Shimaji Mokurai se veía obligado a asociarlo con conceptos como modernidad, civilización o fe, desechando, por ejemplo, la dimensión ceremonial o esotérica de su credo. De igual forma, al emparentar el budismo y la filosofía Inoue se veía obligado a presentar su tradición como emparentada con el racionalismo y la tradición científica.

En el caso de “religión”, la naturaleza cristianocéntrica del concepto quedó parcialmente mitigada precisamente debido al encuentro de los occidentales con tradiciones religiosas que no encajaban con lo que hasta entonces habían entendido por “religión”. De tal modo, dicha categoría alteró su significado, amplió su alcance, hasta acoger a la totalidad de los fenómenos religiosos.<sup>312</sup> Obviamente, esa universalidad tiene ciertos límites, pues es innegable que en la actualidad aún conservamos una visión culturalmente condicionada del concepto de religión.

En nuestro caso particular, la primera ocasión en que vinimos a Japón nos sorprendió la extendida costumbre nipona de ir a los templos budistas y Shinto para celebrar los ritos de paso o para pedir todo tipo de beneficios mundanos. Cuando veíamos a nuestros conocidos nipones inclinarse respetuosamente con las palmas de las manos juntas ante una escultura

---

<sup>312</sup> Es por esto que, ya a principios del s. XX, teóricos de la religión como William James (1842-1910) intentaron redefinir este concepto para así dar cabida en él a religiones extrañas a la tradición judeocristiana como el budismo. En 1902, James, en su célebre texto sobre la experiencia religiosa, reflexionaba sobre esta problemática. Según comentaba allí: “[e]l tipo de interés que el optimismo emersoniano, por un lado, y el pesimismo budista por otro, despiertan en el individuo, y el tipo de respuesta que el individuo da durante su vida son, en realidad, indistinguibles y en cierta forma idénticos al tipo de comportamiento que encontramos en los cristianos. Así, pues, desde el punto de vista experiencial, debemos denominar a estos credos sin Dios o casi sin Dios como ‘religiones’. En consecuencia, cuando en nuestra definición de religión hablamos de la relación del individuo con ‘lo que él considera la divinidad’, debemos interpretar el término ‘divinidad’ en un sentido muy amplio, denotando cualquier objeto que tenga cualidades divinas, se trate de una deidad concreta o no”. William James, *The varieties of religious experience. A study in human nature*. Longman, Green and Co., London, 1920, p. 34. El autor norteamericano, consciente de que, pese a sus pretensiones de universalismo, el término religión había sido entendido tradicionalmente en Occidente bajo el prisma cristiano, ofrecía una definición muy amplia de éste. Según James, por religión se entenderían: “los sentimientos, actos y experiencias de un individuo, en la medida en que éstos se perciben como estando en relación con aquello que aquél considera la divinidad”. W. James, *op. cit.*, p. 31.

budista o dar las preceptivas palmadas ante un altar Shinto les preguntábamos sobre qué pensaban en aquel preciso instante. A lo que la respuesta era unánime, “en nada”. Nos llamó la atención la ausencia de “espiritualidad” o de “interioridad” de aquellas prácticas religiosas, fenómeno que, de forma apresurada, interpretamos como un claro signo de la escasa religiosidad de los japoneses y que, además, imaginamos, debía tratarse del efecto de la modernización del país. Algo de esto último puede haber de cierto. Sin embargo, con el paso de los años, nos hemos convencido de que el problema principal estribaba en que aquel análisis era profundamente tendencioso, pues partía de una concepción de la religiosidad claramente influida por lo que podemos denominar, de forma genérica, como el “cristianismo moderno”.

Si hacemos caso, por ejemplo, de lo explicado por el profesor Jean Delumeau, tanto la reforma protestante como la contrarreforma parten de una concepción similar del cristianismo. Ambas nacieron “de los esfuerzos por renovar la piedad y hacerla más personal a nivel de la élite y más viva a nivel del pueblo”.<sup>313</sup> Provenían de un mismo fermento ideológico generado a finales de la Edad Media. Tal y como indica el citado historiador:

Durante la época de la prerreforma la cristiandad occidental estaba viviendo una mutación profunda. Se abría a la piedad personal. Tenía hambre de Dios. Tomando entonces conciencia de su excesiva ignorancia religiosa, reclamaba la Palabra de Vida. Al mismo tiempo, presa del pánico ante sus pecados, buscaba a toda costa forzar las puertas del cielo. Sin embargo, en este clima fecundo pero turbador, la iglesia oficial ya no respondía a las esperanzas de los fieles, dejando que se desarrollara la incertidumbre teológica.<sup>314</sup>

De tal modo, según la interpretación del profesor Delumeau, tanto catolicismo como protestantismo coincidían por igual en acentuar la devoción. Lutero, Erasmo o San Ignacio compartían una misma concepción de la

---

<sup>313</sup> Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 43.

<sup>314</sup> J. Delumeau, *op. cit.*, p. 53.

*devotio* moderna, que “no ponía el acento sobre la liturgia, ni sobre la vida monástica, sino sobre la meditación personal”.<sup>315</sup> Las palabras de Delumeau nos traen de vuelta a la cuestión de si los japoneses contemporáneos carecen o no de religiosidad. En la actualidad, tras años de vivencia y estudio en este país, nuestra opinión al respecto ha variado considerablemente. Más que un fenómeno moderno, diríamos que este tipo de prácticas religiosas (ir al templo para celebrar ritos de paso, comprar amuletos, consultar el oráculo, etcétera) ya eran una de las maneras más extendidas de manifestar la religiosidad en el Japón premoderno. Es decir, para la mayoría de los nipones la religión consistía y consiste precisamente en esos actos rituales destinados tanto a obtener beneficios mundanos, como a venerar a los antepasados o a celebrar el ciclo anual. Digamos, por tanto, que hoy en día nos inclinamos más por pensar que cuando diez años atrás juzgamos que los nipones carecían de religiosidad, estábamos interpretando el mundo, en este caso las manifestaciones religiosas, a través de un marco conceptual culturalmente determinado. Concretamente, estábamos imbuidos por un vago concepto de la religiosidad derivado del cristianismo moderno, tal y como lo define el profesor Delumeau. Es decir, poniendo énfasis en la espiritualidad interior. De tal forma, al juzgar las prácticas religiosas japonesas no hacíamos más que aplicar estas categorías a una realidad que, de hecho, desconocíamos por completo.

Dicho esto, pese a que es evidente que el significado de “religión” está culturalmente condicionado, no es menos cierto que, en la actualidad, sus connotaciones tradicionales han quedado parcialmente diluidas, adoptando un

---

<sup>315</sup> J. Delumeau, *op. cit.*, p. 44. A juicio de Delumeau fue precisamente por este motivo que, tras el Concilio, en las naciones católicas emergió una vigorosa corriente mística abanderada por figuras como Santa Teresa de Jesús (1515-1582) o San Juan de la Cruz (1542-1591), ascetas que dejaban a un lado este mundo para intentar encontrar a Dios en su interior. Un periodo histórico que Delumeau denomina “el siglo de los santos” y que abarcaría una parte del s. XVI y el XVII. Lapso de tiempo durante el cual no sólo se enfatizó la distancia existente entre “lo santo” y “lo mundano” o “lo corporal” y “lo espiritual”, sino en que además se intentó erradicar todo rastro de superstición entre los fieles cristianos. Asimismo, la iglesia católica se esforzó por educar al clero para que combatiera las supersticiones y las creencias mágicas. Cfr. J. Delumeau, *op. cit.*, pp. 266-271.

sentido más universalista. De hecho, si damos una ojeada a diccionarios y obras especializadas en la materia encontraremos, por lo general, que este concepto es definido como un fenómeno universal que permite acoger en su seno a tradiciones muy distintas entre sí.

En el caso de “religión”, el carácter universal que ha cobrado dicho término permite hacer afirmaciones como “el budismo es una religión” sin necesidad de dar demasiadas explicaciones. Aseveración que quizá resulte más problemática si sustituimos “religión” por “filosofía”. La extrañeza que algunos pueden sentir al escuchar que “el budismo es una filosofía” es un síntoma de que en el caso del significado de “filosofía” ha ocurrido algo diferente al caso de “religión”. Si bien es cierto que existe un uso laxo del término, que permite hacer referencia a diversas tradiciones de pensamiento con el apelativo “filosofía”, no obstante, en los círculos académicos, particularmente entre los profesionales de la filosofía, ha tendido a conservar un significado mucho más restrictivo.<sup>316</sup> Tales diferencias entre la definición

---

<sup>316</sup> Por supuesto, encontramos académicos que no asumen una categoría tan restrictiva. Por ejemplo, el profesor Edward Craig, editor general de la *Enciclopedia de Filosofía* de Routledge, escribió una breve introducción a la filosofía en la que evita definir de forma concreta esta disciplina, limitándose a afirmar que: “cubre un amplio rango de actividades culturales”. Edward Craig, *Philosophy: a very short introduction*. Oxford & New York, Oxford University Press, 2002, p. 5. Según explica Craig, su aproximación al concepto de filosofía trata de evitar malentendidos comunes sobre su naturaleza, tales como: “que la filosofía es una operación [mental] considerablemente minuciosa que sólo se lleva a cabo en las universidad. Otra [definición], no tan absurdo, es que [se produce] sólo en particulares épocas y culturas”. E. Craig, *op. cit.*, p. 8. Según su argumentación, es mejor pecar por exceso, realizando una definición amplia de la filosofía, que entenderla en un sentido restrictivo. Limitar su alcance en exceso no sólo excluirá a tradiciones de pensamiento ajenas a Occidente, sino también a algunas corrientes autóctonas que se han concebido a sí mismas como filosóficas. A ese respecto Craig explica que “el alcance de la palabra ‘filosofía’ ha variado considerablemente a lo largo de la historia, sin mencionar el hecho de que a lo largo de la historia nunca hubo época alguna en que significara lo mismo para todo el mundo”. E. Craig, *op. cit.*, p. 8. Esta elección del profesor Craig, consistente en interpretar el concepto “filosofía” en un sentido lato, se traduce en que en su introducción a la filosofía dedique un capítulo al pensador budista indio Nagasena (ca. 150 a. C.). Asimismo, su punto de vista queda reflejado en la mencionada *Enciclopedia de Filosofía* de la que es editor, donde podemos encontrar entradas dedicadas al pensamiento oriental. Del mismo modo, la prestigiosa *Enciclopedia de Filosofía on-line* de la Universidad de Stanford cada vez recoge más entradas relacionadas con el pensamiento oriental. Hecha esta salvedad, lo cierto es que, si damos una ojeada a cualquier departamento de filosofía de una universidad occidental, es inusitado encontrar allí a especialista alguno en filosofías orientales. De hecho, los académicos que escriben esas entradas sobre pensamiento oriental en las mencionadas enciclopedias de filosofía pertenecen, por lo general, a otros departamentos: lengua y cultura



de “religión” y “filosofía” trascienden la dimensión teórica y tienen una traducción práctica (o viceversa). Así, si damos una ojeada a los departamentos de religión y filosofía de algunas de las universidades más prestigiosas, encontraremos que, mientras que los primeros acogen en su seno a especialistas en cristianismo, judaísmo, islam, hinduismo, budismo u otras religiones, e incluso a profesionales dedicados al estudio comparado de la filosofía y la religión; por el contrario, la práctica totalidad de los departamentos de filosofía se ocupan única y exclusivamente al estudio de tradiciones de pensamiento occidentales. Curiosamente, si uno de esos departamentos de religión en Japón se centrara únicamente en el estudio de las tradiciones religiosas asiáticas, lo consideraríamos excesivamente especializado o, incluso, sectario, y, sin embargo, los departamentos de filosofía nipones están exclusivamente dedicados al estudio de la tradición de pensamiento occidental.

La filosofía profesional vive, de hecho, en un continuo disenso sobre la naturaleza de su materia de estudio. En la actualidad, más que ser filósofo, lo esencial es qué adjetivo se aplica a esa etiqueta. Hoy en día o se es “filósofo analítico” o “filósofo continental”. Sin embargo, pese a la rivalidad con que en algunos casos se vive la adscripción a una u otra tradición, lo cierto es que ambas comparten ciertos rasgos en común. En primer lugar, al menos en Europa (en Estados Unidos muchos “filósofos continentales” han sido desterrados a los departamentos de literatura), parecería que el elemento esencial que aún une a todas estas tradiciones es que viven bajo un mismo paraguas institucional: comparten facultades y departamentos. En segundo lugar, aunque es probable que un filósofo de la tradición analítica y otro de la

---

asiática, estudios religiosos, estudios budistas, lengua y cultura en Extremo Oriente, etc. Quizá la única excepción en Occidente a esta concepción etnocéntrica de la filosofía sea la Universidad de Hawai’i, con una larga tradición de aunar en el seno de su Departamento de Filosofía a especialistas en distintas tradiciones de pensamiento. De igual modo, el mencionado departamento es responsable de la revista *Philosophy East and West*, donde se publican de forma indistinta artículos dedicados a la filosofía occidental y a filosofías orientales.

continental no estén de acuerdo en qué entienden por filosofía,<sup>317</sup> e incluso, es posible que alguno llegue a tachar al otro de “pseudofilósofo”, sin embargo, ambos comparten una misma narrativa según la cual los orígenes de la filosofía, tal y como la entienden en la actualidad, se remonta al pensamiento heleno. Es más, en algunos casos esta narrativa común permitiría a un pensador continental y a un profesor especializado en lógica descartar al unísono que las tradiciones de pensamiento asiáticas sean filosóficas.

En las páginas precedentes hemos repetido varias veces que el vocablo filosofía “cobró” el significado de “filosofía occidental” porque el uso de este término con un significado restrictivo, esto es, para aludir únicamente a las corrientes de pensamiento nacidas en Europa, parece ser un fenómeno relativamente reciente, que coincidió con la paulatina academización de la filosofía. La casta de profesionales de la filosofía forjó un discurso sobre sí misma, erigiéndose en la heredera de una tradición nacida en Grecia. Lo cierto es, sin embargo, que en cada época se ha asociado “filosofía” a concepciones muy distintas entre sí. De hecho, en la propia historia de la filosofía occidental encontramos autores considerados “canónicos” en la actualidad que calificaban de filosóficas a tradiciones de pensamiento no occidentales. Recordemos, por ejemplo, que en el *Diccionario japonés-portugués* antes citado, la entrada de “sabio confuciano” hablaba de éstos como de “filósofos morales chinos”. O que Mateo Ricci no encontró inconveniente alguno en considerar a Confucio como un filósofo. Es más, en aquel entonces se consideraba que la existencia del pensamiento confuciano

---

<sup>317</sup> Reflexionar sobre el significado de la filosofía y disentir sobre las opiniones de sus colegas es una de las pocas cosas que unen a los miembros de los modernos departamentos de filosofía. Sin embargo, rebatir a alguien que intente ofrecer una definición exhaustiva del concepto de filosofía parece una de las tareas más sencillas que cualquier escéptico puede acometer. Por ejemplo, resultaría sencillo echar por tierra una definición de las características esenciales de la filosofía que buscara diferenciarla por completo de otras tradiciones de pensamiento, pues si la definición fuera demasiado restrictiva pronto asomarían tradiciones y pensadores inclasificables (presocráticos, escuelas helenísticas, escolástica medieval, Nietzsche, etc.). Lo mismo ocurriría en sentido contrario: una definición laxa de la filosofía que permitiera incluir en su seno a tradiciones orientales, de modo que la práctica totalidad del pensamiento humano, en todas sus manifestaciones, sería susceptible de formar parte de la definición.

confirmaba la tesis jesuítica de que la razón estaba presente en todas las épocas históricas y en todos los lugares. Por su parte, Leibniz se deshacía en elogios hacia el pensamiento chino,<sup>318</sup> mientras que el ilustrado francés más célebre, Voltaire, mostró su admiración por la tradición china, llegando a concebirla como el paradigma de la filosofía.<sup>319</sup> De igual forma, más de un siglo después, los románticos alemanes descubrieron con entusiasmo la filosofía india.<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup> En 1716 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) empezó a escribir un ensayo titulado “La teología natural de los chinos” que quedó inacabado debido a su fallecimiento. Allí, Leibniz, desmarcándose de las tesis de los jesuitas que habían criticado el pensamiento chino, afirmaba: “China es un gran imperio, cuya extensión no es menor que la de la cultivada Europa, superándola en el número de su población y en su buena política. Más aún, en China existe una moral exterior en cierto aspecto admirable, unida a una doctrina filosófica o a una teología natural venerable por su antigüedad. Establecida y autorizada desde hace unos tres mil años, mucho antes que la filosofía de los griegos, de modo que sería la primera [nación] en la tierra que habría poseído textos escritos, exceptuando nuestros libros sagrados. Sería [por tanto] una gran imprudencia y presunción que nosotros, venidos después de ellos, y apenas acabados de salir de la barbarie, queramos condenar una doctrina tan antigua sólo porque no parece que esté en modo alguno de acuerdo con nuestras nociones ordinarias de escolástica”. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des chinois*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, pp. 22-23.

<sup>319</sup> Voltaire (1694-1778), en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756), presentaba algunos datos sobre la historia y la cultura chinas en tono laudatorio. Entre otras cosas comentaba: “aquello que más conocen, que más han cultivado y perfeccionado [los chinos], son la moral y las leyes. El respeto de los hijos hacia sus padres es el fundamento del gobierno chino. La autoridad paterna allí nunca se ha debilitado. (...) Siendo la ley fundamental, por lo tanto, y dado que el imperio es [como] una familia, se considera el bien público como el primer deber, más que en ningún otro lugar”. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. Introduction, bibliographie, relevé de variantes, notes et index par René Pomeau. Paris, Bordas, 1990, p. 216. Para los ilustrados, la existencia de esta tradición de pensamiento moral chino suponía una prueba de la existencia de una “moralidad natural” al margen de la religión cristiana. Por eso Voltaire afirmaba: “[l]os reproches de ateísmo que han sido imputados alegremente en Occidente a cualquiera que no piense como nosotros, también han sido prodigados a los chinos. La falta de consideración [propia de] todas nuestras disputas [explicaría] cómo hemos osado tratar de ateo a un gobierno que en casi todos los edictos habla ‘de un ser supremo, padre de los pueblos, que recompensa y castiga con justicia, que ha establecido entre él y el hombre una correspondencia de plegarias y favores, de faltas y castigos’. (...) Hemos calumniado a los chinos únicamente porque su metafísica no es la nuestra. Deberíamos haber admirado en ellos que condenen al mismo tiempo las supersticiones de los paganos y las costumbres de los cristianos. Nunca la religión de los letrados [chinos] fue deshonrada por las fábulas, ni mancillada por disputas y guerras civiles”. Voltaire, *op. cit.*, pp. 221-222.

<sup>320</sup> Tal y como explica de forma vehemente el profesor Droit: “[s]i hay, a lo largo de la historia europea, un ataque de indomanía sin par, ese es el que se apoderó del romanticismo alemán”. Roger-Pol Droit, *L'oublié de l'Inde. Une amnésie philosophique*. Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 122. En su monografía, Droit destaca la influencia que tuvo el pensador romántico Friedrich Schlegel en el nacimiento de esta pasión germana por la India. Cfr. R-P. Droit, *op. cit.*, pp. 124-130.

Si volvemos nuestra mirada hacia Extremo Oriente descubriremos que, por lo general, en el Japón actual el término filosofía aún es reservado casi de forma exclusiva a la tradición occidental. Al fin y al cabo, el significado que cobró la palabra filosofía en japonés, aludiendo casi de forma exclusiva a la tradición occidental, es el reflejo del significado que poseía este término en Occidente. En la práctica esto supone que la línea teórica inaugurada por autores como Inoue Enryō o Inoue Tetsujirō, que intentaron aplicar la categoría de filosofía a tradiciones orientales, ha tenido escasos seguidores. Lejos de esto, es habitual que las tradiciones pertenecientes a otras culturas, incluida la japonesa, sean clasificadas como “pensamiento (思想 *shisō*)”. Así, se habla de “pensamiento japonés” o “pensamiento indio”, de “estudios budistas” y raramente se les aplica la etiqueta “filosofía”.<sup>321</sup>

En Extremo Oriente, no obstante, encontramos un caso antitético al japonés. Concretamente, en China los departamentos de filosofía acogen tanto a profesores especializados en la filosofía occidental como en tradiciones filosóficas orientales. China recibió la influencia directa de los pensadores japoneses del periodo Meiji, época en que los intelectuales del Imperio del Centro se inspiraron en el modelo japonés para emprender el camino hacia la

---

<sup>321</sup> Existen contadas pero insignes excepciones: la Universidad de Tokio tiene un Departamento de Filosofía India y Estudios Budistas (インド哲学仏教学科 *Indo tetsugaku bukkyō gakka*), aunque el departamento dedicado al estudio de pensamiento chino en la misma universidad reciba el nombre de Departamento de Pensamiento y Estudio de la Cultura China (中国思想文化学科 *Chūgoku shisō bunka gakka*) y el Departamento de Filosofía, a secas, está dedicado exclusivamente al estudio de la tradición occidental. Por su parte, la Universidad de Tōyō, fundada por Inoue Enryō, hace honor a las ideas de su fundador y acoge en su seno un Departamento de Filosofía (哲学科 *Tetsugaku-ka*), dedicado a la filosofía occidental, un Departamento de Filosofía India (インド哲学科 *Indo tetsugaku-ka*), dedicada al pensamiento indio y a la tradición budista desde la India hasta Japón y, por último, un Departamento de Filosofía y Literatura Chinas (中国哲学文学科 *Chūgoku tetsugaku bungaku-ka*). La Universidad de Kioto dispone de un Departamento de Historia de la Filosofía Japonesa (日本哲学史科 *Nihon tetsugaku-shi ka*), centrado en el estudio de la llamada escuela de Kioto, una tradición filosófica fundada por el pensador Nishida Kitarō (西田幾多郎 1870-1945), antiguo profesor de dicha universidad, que unía la filosofía occidental con ciertos elementos del pensamiento oriental. Quizá el caso más original sea el de la Universidad de Waseda, con un Departamento de Filosofía Asiática (東洋哲学 *Tōyō tetsugaku*), en que se imparten cursos de budismo indio y chino, pensamiento chino, filosofía india y de las tradiciones de pensamiento japonesas (Shinto, budismo y neoconfucianismo).

modernización. Esta influencia nipona coincidió con el periodo en que el vocablo “filosofía” fue traducido al japonés, así como con el inicio de la filosofía académica en Japón.<sup>322</sup> Pese a que en un principio los intelectuales chinos asumieron un uso restrictivo de esta categoría, sin embargo, a partir de la segunda década del siglo veinte y tras años de disputas entre aquellos que consideraban las tradiciones extranjeras como superiores frente a las autóctonas y viceversa, los académicos chinos acabaron adoptando un uso de este concepto en un sentido más amplio. De esta forma, calificaron las tradiciones teóricas locales como “filosofía China” con fines claramente ideológicos: buscaban demostrarse a sí mismos y a las potencias occidentales que atesoraban una tradición cultural que rivalizaba con la occidental.<sup>323</sup>

En nuestra opinión, parece tan aceptable entender la “filosofía” en un sentido estricto, caso de Occidente y Japón, como la opción contraria, es decir, adoptar una acepción amplia de ésta a la manera en que se ha hecho en China. Al fin y al cabo, se trata de un debate irresoluble, pues la respuesta que a éste demos dependerá de cómo definamos el término “filosofía”. Tan problemático es aislar la filosofía, confinarla a las fronteras de Occidente en lo que no podemos más que calificar como un movimiento de pacato etnocentrismo, como aplicarla indiscriminadamente a todas las tradiciones de pensamiento. Esta última opción, si no va acompañada de una redefinición radical del concepto de filosofía, puede generar problemas que a estas alturas ya resultarán familiares al lector. Por ejemplo, si se hace de forma similar a como ocurre en China, donde en ocasiones el pensamiento tradicional chino

---

<sup>322</sup> Según indica el profesor Michael Lackner, el primer texto chino en que se adopta el término japonés filosofía y se aplica a la tradición china es un artículo publicado en 1902 por alguien llamado Nai An en la *Nueva revista del pueblo* (新民叢報 *Xīn mín cóngbào*). Editada en la ciudad japonesa de Yokohama y destinada a la comunidad china en el exilio, esta publicación fue fundada por el activista, escritor y pensador Liáng Qǐchāo (梁啟超 1873-1929), entonces exiliado en Japón. Cfr. Michael Lackner, “Les avatars de quelques termes philosophiques occidentaux dans la langue chinoise”. En *Études chinoises*, vol. XII, no. 2, automne, 1993, p. 138. Tras consultar dicha revista, nosotros no hemos localizado la cita a la que hace referencia el profesor Lackner.

<sup>323</sup> Cfr. Carine Defoort, “Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate”. *Philosophy East and West*, Vol. 51, No. 3, Eighth East-West Philosophers Conference (Jul., 2001), pp. 396-398.

es reinterpretado y subsumido bajo las categorías filosóficas occidentales, se está imponiendo al pensamiento tradicional chino un sistema conceptual ajeno, que en poco o nada ayuda a entender los razonamientos de los antiguos.<sup>324</sup> Un proceder que, de hecho, recuerda a lo que ocurrió con los bonzos modernistas nipones cuando intentaron asimilar el budismo a los conceptos occidentales de religión o filosofía. Unos planteamientos que nacieron de una motivación ideológica, *i. e.*, demostrar que ambas tradiciones poseen un valor similar, pero que también tiene su origen en la peculiar naturaleza de las traducciones de categorías del pensamiento occidental realizadas por los japoneses durante el periodo Meiji, pues, en muchas ocasiones estos intelectuales utilizaron términos característicos del pensamiento clásico chino para ese fin. En conclusión, si las tradiciones de pensamiento oriental son consideradas filosóficas, debe evitarse la asimilación, como si todas compartieran unos valores y sistemas metafísicos similares a los occidentales.

Del mismo modo, existe otra problemática derivada de la “academización” de la filosofía que afecta tanto a las tradiciones occidentales, como a las orientales. Esta visión académica limita, deforma, la comprensión de tradiciones que no pertenecen exclusivamente al ámbito teórico. Ya se trate de las escuelas helenísticas, del budismo o del confucianismo. Si eliminamos sus componentes soteriológicos, políticos o prácticos, y reducimos esas corrientes a un mero conjunto de argumentos o a una dialéctica de movimientos teóricos que pretenden dirimir la verdad,

---

<sup>324</sup> Tal y como explica Defoort: “[p]or ejemplo, la palabra china más común para ‘razón’ o ‘verdad’, *dàoli*, se compone de dos términos que poseen una historia que abarca más de dos milenios, *dào* 道 (‘vía’, ‘método’, ‘doctrina’), y *lǐ* 理 (‘patrón’, ‘principio’), [este último] es uno de los conceptos más difíciles de interpretar en el estudio del pensamiento tradicional chino, incluso para los académicos confucianos contemporáneos. Estos neologismos ocasionaron multitud de discursos confusos. En primer lugar, los intelectuales chinos tradujeron e interpretaron la filosofía occidental mediante esos neologismos que, por una parte, eran extranjeros y occidentales, pero que, por otro lado, también eran familiares y rebosaban significados tradicionales. (...) Una segunda fase de complejidad (...) apareció cuando los investigadores del pensamiento chino empezaron a interpretar los textos antiguos de su tradición a través de estos neologismos en vez de hacerlo vía los conceptos familiares [ya] endémicos”. C. Defoort, *op. cit.*, pp. 399-400.

simplificamos en exceso esos objetos de estudio. Presentando el budismo como una escuela de filosofía pura, sin hacer alusión alguna a su dimensión antropológica y soteriológica, despreciando o ensombreciendo su faceta práctica, corremos el riesgo de presentar una mera caricatura, un hegelianismo oriental *avant la lettre* al modo en que lo hacía Inoue Enryō.

Por lo tanto, si considerar “filosofía” a esas tradiciones supone no acercarse a ellas con la intención de aprender, sino sencillamente someterlas a una rígida estructura conformada por conceptos occidentales y así hacerla encajar en aquello que nosotros consideramos que debe ser la filosofía, entonces quizá sería mejor abandonar dicha etiqueta. Según explica el profesor Lloyd, tanto en la Grecia clásica como en China existen pensadores con intereses en las áreas que hoy en día denominamos ética, política, lenguaje, lógica, epistemología, ontología, cosmología, etc., aunque encontramos temas más dominantes en unas tradiciones que en otras. Sin embargo, arguye Lloyd, discutir sobre si puede aplicarse o no la categoría de “filosofía” a tradiciones no occidentales en poco nos ayuda a entenderlas:

[L]a cuestión de la validez de aplicar la etiqueta “filósofo” a los pensadores chinos es secundaria a la tarea de analizar en detalle cómo entendieron ellos los objetivos y propósitos de sus actividades e investigaciones, las aspiraciones que establecen para sí mismos y los métodos que creen apropiados para alcanzarlos.<sup>325</sup>

Ya hace varias décadas el renombrado profesor en estudios budistas Nakamura Hajime (中村元 1912-1999) señalaba, consciente de esta problemática, que la tradición budista, así como las tradiciones de pensamiento del Asia Oriental, no encajan en la división teórica occidental entre religión y filosofía. Por ese motivo proponía un nuevo término para definir una especialidad en la que pudieran ser incluidos estudios

---

<sup>325</sup> Geoffrey Lloyd, “‘Philosophy’: what did the Greeks invent and is it relevant to China?”. En *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2005, no. 27, p. 157.

filosófico-religiosos, como las tradiciones de pensamiento oriental. Concretamente, Nakamura hablaba del “estudio de las estructuras de pensamiento (思想構造学 *shisō kōzō gaku*)”.<sup>326</sup> Dejando de lado la discusión sobre si la propuesta de Nakamura es acertada, o si tiene viabilidad alguna, lo cierto es que sus palabras ponen de manifiesto los límites de las categorías de religión y filosofía a la hora de acercarse a una tradición ajena a Occidente como es el budismo.

---

<sup>326</sup> Nakamura Hajime 中村元, “El significado de ‘filosofía’ y ‘religión’ (「宗教」と「哲学」の意義 “*Shūkyō*” to “*tetsugaku*” no igi)”. En Nakamura Hajime y Saigusa Mitsuyoshi 三枝充恵, *Pensamiento budista: budismo* (パウッダ : 仏教 *Baudda: bukk'yō*). Tōkyō, Shōgakukan, 1987, p. 328.



**C. KIYOZAWA MANSI Y LA REINTERPRETACIÓN  
FILOSÓFICA DEL BUDISMO DE LA VERDADERA TIERRA  
PURA**



## **Introducción**

Hasta ahora hemos presentado someramente la historia del budismo Meiji y sus circunstancias. Asimismo hemos analizado el impacto que la entrada de la cultura occidental tuvo sobre el lenguaje y el pensamiento nipones. En ese sentido hemos prestado particular atención al proceso de traducción al japonés de los conceptos “religión” y “filosofía”, exponiendo las exégesis del budismo que entonces hicieron monjes modernistas utilizando estas categorías. A partir de ahora, en la tercera parte de la tesis que aquí se inicia, presentaremos la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi, bonzo nipón perteneciente al budismo de la Verdadera Tierra Pura (rama Ōtani).

Tal y como esperamos mostrar en el apartado correspondiente a su filosofía de la religión “III. La filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi”, el pensamiento de Kiyozawa supone una novedad respecto al de los intelectuales budistas presentados hasta aquí. Sus escritos carecen de un objetivo apologético determinado (probar la superioridad del budismo respecto del cristianismo, proclamar la “japonidad” del budismo de la Tierra Pura, etc.), emmarcándose más bien en una investigación filosófica en sentido estricto. A nuestro juicio, su comprensión del pensamiento filosófico occidental alcanza cotas prácticamente desconocidas en las primeras décadas del Japón Meiji, hecho más destacable si cabe teniendo en cuenta su condición de monje budista. Esta última circunstancia es decisiva, pues se traduce en la original combinación de conceptos filosóficos y budistas que Kiyozawa lleva a cabo en sus ensayos.

Antes, sin embargo, de llegar a ese apartado de la tesis hemos considerado necesario redactar dos secciones que permitan al lector entender el contexto en qué se forjaron las tesis del bonzo japonés. En primer lugar, en el apartado “I. Budismo de la Tierra Pura y modernización” expondremos brevemente la historia de esta corriente del budismo desde sus orígenes hasta

llegar al periodo Meiji nipón. Igualmente, resumiremos algunas de las doctrinas centrales de la mencionada tradición budista. Por último, la parte final de ese apartado ofrece algunas claves para entender la modernización teórica del budismo de la Tierra Pura, de la que Kiyozawa fue un actor destacado. En segundo lugar, el apartado “II. Biografía de Kiyozawa Manshi” presenta, como su título indica, los hechos más destacados de la vida de Kiyozawa. Prestamos allí atención a la formación filosófica del joven Kiyozawa, así como a algunos de los pensadores que más pudieron influenciarle. De igual modo, este apartado ofrece una perspectiva general del pensamiento del monje japonés, particularmente de su etapa espiritualista.

## I. BUDISMO DE LA TIERRA PURA Y MODERNIZACIÓN

En la actualidad buena parte de los clichés negativos que durante el siglo diecinueve se relacionaron con el budismo, principalmente el de ser un credo nihilista,<sup>327</sup> se han difuminado hasta convertirse en pálidos recuerdos, dejando paso a una amalgama de lugares comunes sobre esta tradición respetada hoy en día por muchos occidentales y practicada sólo por una minoría. Para bien o para mal, actualmente asociamos la religión budista, poseedora del atractivo propio de las tradiciones exóticas, con un sinfín de prejuicios positivos. Según dicha imagen estereotipada el budismo sería: una religión racional, compatible con la cosmovisión construida por la ciencia, además de estar en perfecta armonía con las costumbres y los valores occidentales. Además, sería sinónimo de espiritualidad, pacifismo, ecologismo y un largo etcétera de ismos.<sup>328</sup> También hay quienes lo entienden en clave terapéutica, como una “tecnología espiritual” a la que puede recurrirse para así temperar el estresado ritmo de vida de los modernos urbanitas sin necesidad de comprometerlos con su dimensión religiosa, un mero aderezo para hacer más llevadera nuestra existencia.

---

<sup>327</sup> En el s. XIX, cuando empezó a estudiarse la religión budista, junto con los primeros descubrimientos, incipientes investigaciones e interpretaciones tentativas, nacían algunos tópicos sobre el budismo que tardarían décadas en desaparecer. Probablemente el error más extendido entre los intelectuales europeos de aquella época fue la idea de que el budismo era una especie de pesimismo radical o nihilismo. Las confusas noticias que llegaban sobre la religión del Buda produjeron estupefacción entre los sabios interesados en la materia: por una parte, aquel credo parecía poseer las características propias de una religión, con clero, ritos y una doctrina de salvación, pero a la vez contenía un mensaje ateo y materialista que parecía negarse a sí mismo. Según se creía entonces, el budismo era una religión nihilista, tanto en el ámbito ontológico, dado que proclamaría que todos los fenómenos carecen de fundamento y son de naturaleza transitoria, como también en un sentido volitivo, pues supuestamente promulgaba un ideal de santidad opuesto a todo impulso que nos empuje a perpetuarnos, una actitud vital que partía del axioma de que la existencia es una carga dolorosa que no merece ser vivida. Cfr. Roger-Pol Droit, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*. Paris, Éditions du Seuil, 2004, pp. 39-41.

<sup>328</sup> Como dice el profesor Robert: “[v]isto desde Europa el budismo parece a muchos como el modelo ideal de «religión a la carta»: cada uno podría coger de ella aquello que le atrae y dejar a un lado lo que le parezca demasiado comprometedor. En él mezclamos los placeres del exotismo y los aires de grandeza, el ocultismo y el postmodernismo (...) una «espiritualidad» que a menudo es percibida como estando más allá de las religiones particulares”. Jean-Noël Robert, *Petite histoire du bouddhisme*. Paris, Libro, 2008, p. 9.

En realidad, algunos de esos tópicos se han convertido casi en verdades indiscutibles, como, por ejemplo, la idea de que el budismo es compatible con el racionalismo y la ciencia moderna. No obstante, aquí no podemos detenernos a analizar cuándo, gracias a quién y por qué motivos esta clase de clichés se extendieron por Occidente. Sencillamente apuntaremos que su nacimiento es relativamente reciente, remontándose a los escritos de los primeros budólogos occidentales, fuente de un sinfín de tópicos sobre la cuestión, tanto positivos como negativos. Entre los lugares comunes que ayudaron a dibujar una imagen embellecida de este credo podemos señalar, como un primer ejemplo, que dichos académicos decimonónicos concibieron el budismo como una especie de religión racional e incluso atea. Posteriormente, éste y otros tópicos que despertaron la curiosidad de muchos occidentales, fueron asimilados y reformulados por las élites budistas de naciones como Sri Lanka y Japón que, a su vez, los divulgaron por Occidente. De tal modo, se cerraba un curioso círculo en que el prejuicio occidental sobre Oriente era transformado por su *alter ego* oriental y devuelto a su lugar de origen, en un proceso que trocaba en verdades irrefutables lo que, en realidad, eran malentendidos nacidos de una práctica etnocéntrica consistente en proyectar sobre otras culturas valores y costumbres característicos de la nuestra.<sup>329</sup>

Algunas de estas obras escritas por budistas asiáticos, pensemos, por ejemplo, en los célebres *Ensayos sobre el budismo Zen* (1927) de Suzuki Daisetsu (1870-1966), tienen el indudable mérito de haber atraído la atención de los occidentales sobre una tradición religiosa hasta entonces casi desconocida. Sin embargo, esta versión del zen tiene evidentes contrapartidas, dado que gestó una imagen distorsionada del budismo que obviaba

---

<sup>329</sup> Sobre la emergencia de una élite monacal modernista en Sri Lanka y su impacto sobre los estudios budológicos occidentales puede consultarse el texto de Charles Hallisey, "Roads Taken and not Taken in the Study of Theravāda Buddhism". En D. S. Lopez (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*. Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 31-61.

numerosos de sus elementos fundamentales, ya se trate de la importancia del ritual, de la creencia en poderes sobrenaturales o de uno de los aspectos esenciales de una tradición tan relevante como la de la Tierra Pura: la fe.

Quizá sorprenda al neófito leer que la fe es el eje central de dicha escuela budista, dada la popularidad de que goza en tierras de Occidente la imagen intelectualizada de la religión budista. Un estereotipo fraguado, entre otros, por el arriba mencionado Suzuki. Pese a los clichés creados por este autor sobre el Zen, que erróneamente se han asociado al budismo en su totalidad, el budismo es una tradición que incluye numerosos elementos de carácter mágico, sobrenatural, que desde una perspectiva racionalista podrían calificarse de supersticiones. Este es, entre otros, el caso del budismo de la Tierra Pura, la tradición que cuenta con más seguidores en Japón. Quizá una de las mayores ironías del periodo Meiji es que fueron precisamente Shimaji Mokurai, Murakami Senshō o Inoue Enryō, autores pertenecientes a la escuela budista japonesa de la Verdadera Tierra Pura, quienes más contribuyeron a predicar la naturaleza filosófica y racional del budismo, relegando la fe y los rituales a un plano secundario. Dejemos ahora a un lado esta problemática y centrémonos en presentar, aunque sólo sea dando unas pocas pinceladas, las características más destacadas de esta tradición budista, así como el proceso de modernización que llevó a cabo la escuela japonesa de la Verdadera Tierra Pura durante el periodo Meiji.

## 1. La fe<sup>330</sup>

No es habitual que asociemos el budismo con la fe. Tal y como acabamos de indicar, en Occidente esta religión suele ser concebida como racional y compatible con las ideas científicas modernas y, en ocasiones, contrapuesta de forma interesada al cristianismo. Sin embargo, si dejamos a un lado ese magma de prejuicios sobre la tradición budista y nos asomamos a los textos sagrados de dicha tradición, pronto nos daremos cuenta de que la fe es un elemento presente desde sus orígenes. La encontramos, por ejemplo, en algunos de los sutras a los que se atribuye mayor antigüedad, estando incluida entre las “cinco aptitudes” necesarias para alcanzar la iluminación (sk. *pañca-indriya*, 五根 ch. *wǔgēn* jp. *gokon*). A saber: la fe, el esfuerzo necesario para realizar la práctica budista, el pensamiento correcto, la concentración o meditación y, por último, la sabiduría, fruto del estudio y la comprensión de las verdades budistas.

Cabe hacer dos puntualizaciones al respecto. En primer lugar, la fe no es entendida en esta tradición como antónimo de la sabiduría; en otras palabras, del mismo modo que es anacrónico atribuir al budismo valores propios de teorías racionalistas decimonónicas, también lo es entender su

---

<sup>330</sup> Así traducimos el término 信 (ch. *xìn*, jp. *shin*) que, a su vez, es una traducción china del vocablo sánscrito *śraddhā*, sobre cuyo significado el profesor Luis Óscar Gómez indica lo siguiente: “[éste término] puede significar creencia, pero generalmente hace referencia a la confianza y el compromiso. Normalmente es glosada como ‘confianza o dependencia de algo’ (*parapratyaya*, *Addhidharma-kośa* VI. 29) pero, etimológicamente, deriva de un antiguo verbo indoeuropeo que significa ‘poner nuestra mente en (un deseo, propósito, objeto o persona)’, que aparece en latín en el verbo *crēdō*”. Ese mismo vocablo chino también puede traducir otro término sánscrito, *prasāda*, que, según indica el profesor Gómez: “tiene una larga historia en las tradiciones religiosas de la India; su etimología significa ‘calmarse (*settling down*)’ y evoca los significados de ‘serenidad, calma, aplomo’, así como convicción y confianza. Además, entre sus numerosos usos, expresa tanto el ‘favor’ de los poderosos (su serena generosidad, su gracia) y la aceptación o reconocimiento de su naturaleza favorable por parte de aquel que es objeto de tal favor (serena confianza, calmada aceptación). Tal sentimiento no sólo consiste en la confianza serena en la sabiduría del maestro [espiritual] o en la verdad de sus enseñanzas, sino en una aceptación jovial del poder benevolente y la bendición de los objetos sagrados y las personas santas. En consecuencia, el estado mental adecuado cuando realizamos un ritual devocional es el de *prasannacitta*: una mente en el estado de *prasāda*, i. e., calmada seguridad, confianza, devoción, satisfacción y lealtad”. Luis O. Gómez, “Faith”. En Robert E. Buswell Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. I. New York, Macmillan Reference, 2004, pp. 277-278.



concepto de fe como mera devoción opuesta a la razón. El marco conceptual en que estaban inmersos los budólogos decimonónicos les impidió entender que en el ámbito budista fe y sabiduría pudieran ser compatibles, interpretando las prácticas religiosas que contemplaron durante sus estancias en naciones budistas como meras “degeneraciones” o “vulgarizaciones” de un budismo originario supuestamente caracterizado por su naturaleza filosófica. En realidad, hoy en día sabemos que esta visión maniquea era una proyección de nuestros valores y que nada tiene que ver con la enseñanza budista. De hecho, la fe es presentada en los sutras como sinónimo de un estado psicológico que constituiría la puerta de entrada a la práctica de las ascesis. Por fe se entendería el acto de creer en las verdades esenciales del budismo y en la posibilidad, a través de las prácticas y conocimientos característicos de esta religión, de alcanzar la iluminación.<sup>331</sup> A modo de conclusión, diríamos que en este esquema conceptual fe y sabiduría no serían dos ideas antagónicas, sino que estarían íntimamente relacionadas.

En segundo lugar, la fe como un elemento de la ascesis budista no gozó de gran relevancia hasta una época tardía. Podríamos decir que ésta siempre estuvo presente en la religión budista, si bien en un principio poseía sólo un carácter propedéutico. Se trataba del estado de serenidad, de claridad mental, que nos permite superar los obstáculos que se interponen en el camino de entrada al budismo.<sup>332</sup> De tal modo, una vez el monje adoptaba esa

---

<sup>331</sup> Como explica Takasaki Jikidō: “[p]odría decirse que la fe es la condición *sine qua non* de la ascesis, su propedéutica. Es entendida según este triple proceso: abrimos la mente y escuchamos atentamente la enseñanza budista, gracias a ello nuestra mente se purifica y, de este modo, nace en nosotros la aspiración a alcanzar el despertar. Si entendemos la fe de este modo, en tanto que requisito previo a la práctica, ambas [fe y práctica] serán esencialmente distintas. En el caso de los seguidores laicos también [es relevante] la fe, pues no se espera de ellos que realicen la ascesis, sino sencillamente que veneren los tres tesoros del budismo y que respeten los cinco preceptos. Dicho de otra forma, a los monjes se les exige ascesis partiendo de la fe. Gracias a esta última se adentrarán en una práctica que tendrá como objetivos la liberación, el despertar y el nirvana. Por su parte, los legos sólo tienen fe y no practican, motivo por el cual no pueden esperar alcanzar la liberación, el despertar y el nirvana”. Takasaki Jikidō 高崎直道, *Introducción al budismo* (仏教入門 *Bukkyō nyūmon*). Tōkyō, Tōkyō Daigaku Shuppansha, 2006, pp. 163-164.

<sup>332</sup> Tal y como explica el profesor Williams: “la fe proporciona tanto una base cognitiva como volitiva para el crecimiento espiritual. La fe consiste en creer que determinadas cosas son ciertas y, de acuerdo con esto, que un comportamiento dado es apropiado. El resultado de

actitud correcta, esa determinación, emprendía un camino basado en el seguimiento de los preceptos, la práctica de la meditación y la sabiduría<sup>333</sup> que, en un futuro muy lejano,<sup>334</sup> lo conduciría a la iluminación. Tradicionalmente se consideraba que el religioso, el monje, era el único capaz de alcanzar la iluminación tras un largo periodo de tiempo que comprendería numerosas muertes y renacimientos, de modo que, mientras que en los monjes la fe sólo era el inicio de su camino en busca de la iluminación, los seguidores laicos, considerados como los pilares necesarios para sustentar a la comunidad budista, no realizarían tales prácticas y sencillamente se limitarían a respetar los cinco preceptos y a tener fe en las verdades esenciales del budismo, los llamados tres tesoros.<sup>335</sup> En consecuencia, la recompensa que podrían obtener los laicos no era el casi inalcanzable objetivo de la iluminación, sino una meta más humilde: lograr un mejor renacimiento en el futuro que, algún día, les permitiera renacer como monjes y, así, emprender la senda del despertar.<sup>336</sup>

---

tal conducta es la iluminación, [que permite] trascender la fe y conocer aquello que previamente sólo se creía”. Paul Williams, *Mahayāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London and New York, Routledge, 1989, p. 216.

<sup>333</sup> Se trata de las tres vías de aprendizaje, las tres disciplinas (sk. *trīṇīśikṣāṇi* 三学 ch. *sānxué* jp. *sangaku*) que tradicionalmente conforman el camino del budismo.

<sup>334</sup> Tradicionalmente, en la literatura budista se habla de que para alcanzar la iluminación es necesario que los bonzos se esfuercen en la práctica budista a lo largo de un periodo que se prolongaría durante innumerables renacimientos. Concretamente, se habla de la necesidad de realizar la ascesis en un lapso que duraría tres *kalpas*, siendo el *kalpa* una unidad de medida cercana al infinito que comúnmente se traduce a las lenguas occidentales como “eón”. En la literatura budista suelen utilizarse dos ejemplos para ilustrar la duración de los *kalpa*. El primero consistiría en comparar este periodo con el tiempo que se tardaría en vaciar una ciudad llena de semillas de mostaza, teniendo en cuenta que sólo se extraería una simiente cada tres años. El segundo ejemplo sería comparar la duración de un *kalpa* con el tiempo necesario para erosionar una roca gigantesca rozándola con una tela liviana una vez cada tres años. Existen variantes de estos ejemplos en los que las acciones que acabamos de explicar se producirían no cada tres, sino cada cien años. Sea como fuere, la duración de un *kalpa* sería tal que aún no habría tocado a su fin después de vaciar de semillas la ciudad o de disolver la roca.

<sup>335</sup> Los tres tesoros del budismo (sk. *ratna-traya* 三宝 ch. *sānbǎo* jp. *sanbō*) son: el Buda, la enseñanza budista y la comunidad monástica.

<sup>336</sup> Dicho esto, existen textos canónicos en que se contempla la posibilidad de que los monjes con una escasa capacidad espiritual practiquen basándose únicamente en la fe. Se reconocen, por tanto, dos maneras de acceder a la verdad del budismo: mientras que aquellos cuya capacidad espiritual es limitada sólo conocen el budismo a través de la fe en las enseñanzas que escuchan, los bonzos que poseen una riqueza interior superior escuchan, meditan, ponen en práctica, analizan y comprenden tales enseñanzas. Así queda recogido en uno de los textos centrales de la escolástica budista, el *Compendio de las [enseñanzas] del Abhidharma* (sk.

La importancia, aunque limitada, que tiene la fe no sólo es característica de las corrientes budistas dominantes hasta los primeros siglos de nuestra era, sino también es extensible a numerosas escuelas del budismo Mahāyāna.<sup>337</sup> Por ejemplo, cuando se desarrolló y sistematizó el esquema de cincuenta y dos estadios (位 ch. wèi jp. i) que, según la escolástica Mahāyāna china, recorrería el asceta desde que se adentra en la senda budista hasta que alcanza la iluminación, convirtiéndose finalmente en un buda, se estableció que los diez primeros peldaños correspondían a la fe en sus diversos grados de profundidad.

Sin embargo, paulatinamente la fe se convirtió en el centro de algunas de las corrientes del budismo Mahāyāna, especialmente en el caso de las tradiciones asociadas a las creencias en tierras puras.<sup>338</sup> Aunque casi desconocida en Occidente, lo cierto es que esta enseñanza se extendió por el Asia Oriental hasta convertirse en una escuela diferenciada que hoy en día

---

*Abhidharma-kośa*, 阿毘達磨俱舍論 ch. *Āpīdāmó jùshě lùn* jp. *Abidatsuma kusha ron*): “existen dos tipos de santos en el camino que conduce hacia la iluminación: los que practican la ascesis de acuerdo con la fe y los que la practican de acuerdo con la enseñanza budista. Reciben tal nombre dependiendo de su capacidad espiritual: aquellos con menor capacidad realizan la primera práctica y aquellos con mayor capacidad la segunda”. Cfr. Takakusu Junjirō 高楠順次郎, Watanabe Kaigyoku 渡邊海漁旭 *et alii.* (eds.) *Nueva edición del tripiṭaka [publicada durante el periodo] Taishō* (大正新脩大藏經 *Taishō shinshū daizōkyō*). Tōkyō, Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-1934, vol. 29, p. 122b. A partir de ahora citaremos esta obra según se hace convencionalmente, esto es con una t mayúscula (T) seguida del número de volumen, página y párrafo. Dado que cada página contiene tres párrafos, la letra “a” indicará el párrafo superior, la letra “b” el central y la “c” el inferior.

<sup>337</sup> Significa “el gran vehículo”. Se trata de una nomenclatura utilizada por los miembros de esta corriente budista nacida a principios de nuestra era. Es un término de carácter polémico que tenía como propósito diferenciar esta tradición del resto y presentarla como la versión superior del budismo. El término “vehículo” tenía en este caso un sentido metafórico, pues hacía referencia a una enseñanza capaz de transportar a todos los seres a la liberación mientras que, según decían los miembros del gran vehículo, el resto de tradiciones budistas, englobadas bajo el nombre peyorativo de “pequeño vehículo (sk. *hīnayāna*)”, sólo reservaban la salvación a un grupo escogido de monjes que, tras innumerables vidas virtuosas, llegaban a alcanzar la santidad, los *arhat*. En la actualidad los académicos del budismo evitan utilizar el apelativo “pequeño vehículo” por sus connotaciones negativas, sustituyéndolo por otras nomenclaturas como “budismo de los *nikaya*”, “budismo antiguo” o “*mainstream buddhism*”.

<sup>338</sup> Cuando hablemos de las tierras puras en general, utilizaremos las minúsculas, mientras que cuando escribamos Tierra Pura con mayúsculas nos estaremos refiriendo a la Tierra Pura de Amida. En el siguiente punto aclaramos el significado de ambos conceptos.

aglutina a una parte considerable de los fieles budistas de dicha región.<sup>339</sup>

## 2. Las tierras puras y la Tierra Pura de Amida<sup>340</sup>

Las creencias relacionadas con Amida, considerado hoy en día como el paradigma del Buda compasivo entre los seguidores de la corriente de la Tierra Pura, habrían surgido en el norte de la India o en el Asia central a principios de la era cristiana, vinculadas con el nacimiento del budismo Mahāyāna.<sup>341</sup> Existen varios factores que explicarían la pujanza que acabaría cobrando el culto a este Buda en el Asia Oriental y que están relacionados con las peculiaridades doctrinales del budismo Mahāyāna: la creencia en la existencia de numerosos budas, la progresiva deificación de éstos, la relevancia que adquirió la piedad y la ayuda a los otros seres, una cosmología que comprendería la existencia de tierras puras y, por último, la inmediatez, la notable disminución del tiempo que supuestamente se requeriría para alcanzar la iluminación. A continuación detallaremos de qué modo pudieron influir todos estos factores en la emergencia de la tradición budista de la Tierra Pura.

En primer lugar, el budismo Mahāyāna se caracterizó por una barroca concepción de un universo cuasi infinito habitado por innumerables budas. Ya desde antiguo, asociada a la teoría budista del renacimiento, existía la

---

<sup>339</sup> La noción de fe propia de las escuelas de la Tierra Pura se acercaría más a la segunda de las etimologías indicadas por el profesor Gómez. Según indica: “[estas escuelas] en particular, entendieron que la *prasannacitta* de la tradición india implicaba el abandono de la voluntad de buscar una vida santa o el deseo de alcanzar el despertar a través de nuestros esfuerzos”. Cfr. L. O. Gómez, *op. cit.*, p. 278.

<sup>340</sup> En realidad, este buda recibe dos apelativos diferentes en lengua sánscrita “[buda de] la vida infinita (sk. Amitāyus 無量壽 ch. Wúliàng shòu jp. Muryō ju)” y “[buda de] la luz infinita (sk. Amitābha 無量光 ch. Wúliàng guāng jp. Muryō kō). Aunque existe traducción china de ambos términos, se creó una transcripción china de la primera parte de estos dos vocablos, Amita (阿弥陀 ch. Ēmítuó), para así forjar un apelativo englobante. Dado que esta escuela cobró particular vitalidad en Japón y es gracias a sus ramas niponas que fue dada a conocer en Occidente, se ha extendido la lectura japonesa de esos caracteres chinos: Amida. Por motivos prácticos aquí seguiremos esta última denominación, de modo que siempre nos referiremos a ese buda como “Amida”.

<sup>341</sup> No obstante, el profesor Williams señala que existe escasa evidencia de que fuera un buda venerado en la India. Cfr. P. Williams y A. Tribes, *op. cit.*, p. 185.

creencia de que el buda Śākya era, en realidad, el séptimo buda que había venido a nuestro mundo. En otras palabras, se forjó un relato según el cual, a lo largo de los milenios anteriores nacieron sucesivamente seis budas que predicaron la enseñanza budista. Posteriormente, sin embargo, esta teoría quedó absorbida en una cosmovisión más exuberante que postulaba que, en cada uno de los innumerables mundos que constituirían el universo, existirían mil budas en el *kalpa* pasado, mil en el *kalpa* presente y mil en el *kalpa* futuro. Dichos seres iluminados eran monjes virtuosos que, gracias a su tenaz práctica, habrían conseguido redescubrir una verdad budista que, cíclicamente, caería en el olvido.<sup>342</sup>

El segundo factor que acabaría propiciando el nacimiento del culto a Amida fue la progresiva deificación de la figura del buda que, con el tiempo, se transformó para los seguidores del budismo Mahāyāna en un ser sobrehumano, uno de cuyos atributos principales sería la piedad (sk. *karuṇā-maitrī* 慈悲 ch. *cíbēi* jp. *jihī*). Esta última cualidad estaría estrechamente relacionada con otra novedad doctrinal introducida por el budismo del “Gran Vehículo” y que posteriormente también sería parte sustancial del budismo de la Tierra Pura: el énfasis en el altruismo salvador (sk. *para-hita* 利他 ch. *lītā*, jp. *rita*), esto es, la compasión, la ayuda a los demás. Los representantes de la corriente Mahāyāna no interpretan la figura del iluminado como un asceta que se limita a realizar la práctica espiritual necesaria para alcanzar la iluminación y, de este modo, entrar en el nirvana, escapando así de la eterna rueda de muertes y renacimientos en que los seres sintientes<sup>343</sup> estamos inmersos. Al contrario, la máxima aspiración en el seno

---

<sup>342</sup> Suele hablarse de que sólo existiría un buda por cada universo, tesis cierta en el caso de algunas tradiciones, pero ajena, por ejemplo, a la cosmovisión característica del budismo esotérico, donde en un mismo universo habitarían infinitos budas. Aún así, la tradición esotérica admite una exégesis alternativa según la cual el conjunto de los budas no serían más que manifestaciones de un único buda, Mahāvairocana, la encarnación de la verdad budista.

<sup>343</sup> “Seres sintientes” es la traducción de los términos “衆生 (*zhòngshēng*, jp. *shujō*)” o “有情 (*yǒuqíng*, jp. *ujō*)” que, a su vez, era la versión China del término sánscrito *sattva*. Traducido inicialmente al chino como 衆生, literalmente “el común de los seres”, posteriormente fue traducido por Xuánzàng (玄奘 602-664) como 有情, “poseedor de sentimiento”. La interpretación de estos términos ha variado a lo largo de la historia, motivo

del budismo Mahāyāna sería que aquellos que han alcanzado la iluminación renuncien a entrar en ese estado y se esfuercen por lograr que todos los seres sintientes puedan salvarse. Con esta nueva doctrina, el budismo, que hasta entonces era una religión monacal en donde los bonzos se consagraban al estudio y a las prácticas religiosas para alcanzar una remota liberación, centraba ahora su atención en todos los seres, incluso en aquellos que no se esforzaban por escapar de la rueda de muertes y renacimientos.

Otra característica de la doctrina budista que acabó favoreciendo el nacimiento del culto a Amida fue la creencia en la existencia de las “tierras del buda (sk. *buddha-kṣetra*; 仏刹 ch. *fóchà*, jp. *bussetsu*)” que, por lo general,<sup>344</sup> son “tierras puras (浄土 ch. *jìngtǔ*, jp. *jōdo*)”,<sup>345</sup> es decir, lugares en el universo que un buda elegiría, purificaría y convertiría en el refugio donde salvar a los seres perdidos en un mundo impuro, agitado por pasiones y sufrimientos. Las tierras puras serían lugares excelsos, de una belleza sin par,

---

por el que no existe una única traducción válida a la lengua castellana. Si bien, en un principio, se empleaba principalmente para hacer referencia a las diez clases de seres que están inmersos en la rueda de muertes y renacimientos, de tal manera que las plantas o los minerales no formarían parte de esa categoría, posteriormente surgieron corrientes panteístas, particularmente en el seno del budismo Mahāyāna que consideraron que todas y cada una de las existencias del universo poseen la capacidad de alcanzar la budeidad, motivo por el que esas tradiciones interpretan *sattva* en el sentido más amplio del término, es decir, como “seres”.

<sup>344</sup> Decimos “por lo general” debido a que existen casos en que el buda no purificaría el universo en que vive. Sin ir más lejos, el mundo en que habitamos sería un ejemplo de una tierra del buda, concretamente del buda Śākyā, que sin embargo sería impura. Su naturaleza sería corrupta debido a que en ella habitarían innumerables seres obcecados por las pasiones y, en consecuencia, atrapados en la infinita rueda de muertes y renacimientos. Es por esto que se habla de la existencia de tres clases de tierras, las impuras, las mixtas y las puras o, incluso, algunas corrientes como el budismo Tiāntāi contemplan la existencia de cuatro clases de tierras. La aparente contradicción de que Śākyā, pese a alcanzar la iluminación, no purificó este mundo, recibe una sugerente respuesta en el *Sutra de Vimalakīrti*, cuando Śāriputra pregunta: “si el pensamiento del ser iluminado (sk. *bodhisattva*) debe ser puro para que su tierra sea purificada, entonces, cuando el venerado [Śākyamuni] llevó a cabo la ascetis del ser iluminado (sk. *bodhisattva*), su pensamiento debía ser impuro. Si no, cómo es posible que hoy en día su tierra sea tan impura”. A lo que el Buda responde: “es por su ignorancia que los seres no son capaces de ver la espléndida y pura tierra del Tathāgata. La culpa no es del Tathāgata. Śāriputra, mi tierra es pura, pero tú no la ves”. T14, p. 538c. En este escrito, por lo tanto, se intenta resolver la contradicción antes mencionada afirmando que, merced a la purificación de nuestra propia mente, cuando eliminemos de ella toda ofuscación, nos daremos cuenta de que la realidad que nos envuelve es una tierra pura. Cfr. P. Williams, *op. cit.*, p. 227.

<sup>345</sup> Este segundo término no parece tener precedente alguno en lengua sánscrita, tratándose probablemente de una creación china.

en donde todos los sufrimientos, pasiones y enfermedades estarían ausentes.

Así, pues, pronto nacieron credos centrados en diferentes budas compasivos que habitarían tierras puras. Quizá la primera figura en ser venerada como creador de un lugar de esta naturaleza fue el buda Inamovible (sk. Akṣobhya 阿閼 ch. Āchùrúlái jp. Ashuku),<sup>346</sup> quien supuestamente viviría en un paraíso situado al Este de nuestro mundo, conocido como “la pura y maravillosa tierra de la felicidad”. Posteriormente también recibieron atención el buda Sanador (sk. Bhaishajya-guru 藥師 ch. Yaòshī jp. Yakushi) que habita en la “tierra pura del mundo de lapislázuli”, igualmente situada en dirección Este,<sup>347</sup> y el futuro buda Maitreya (弥勒 ch. Mílè jp. Miroku),<sup>348</sup> el próximo buda de nuestro universo, que espera su renacimiento entre los humanos mientras vive en un cielo conocido como Tuṣita. Con el tiempo, no obstante, estas creencias irían palideciendo, dejando paso a un credo exclusivo entre aquellos que aspiraban a renacer en una tierra pura: la fe en el

---

<sup>346</sup> La creencia en este buda parece ser una de las más antiguas dentro de la tradiciones Mahāyāna de las tierras puras. Ejemplo de este culto es un sutra dedicado a dicho buda, el *Sutra de la tierra del buda Inamovible* (阿閼仏国経 *Āchūfó guó jīng*), compuesto en el Norte de la India a principios de nuestra era. Cfr. T11, p. 751b y ss.

<sup>347</sup> El buda Sanador es representado a menudo sosteniendo sobre la palma de la mano un recipiente que supuestamente contendría el medicamento capaz de curar no sólo nuestros cuerpos, sino, sobre todo, nuestras almas. De manera semejante a otros budas salvadores como Amida, el buda Sanador habría hecho doce juramentos, recogidos en el *Sutra de las virtudes de los votos del buda sanador que desprende luz de lapislázuli* (藥師瑠璃光如来本願功德経 *Yàoshī liúlǐguāng rúlái běnyuàn gōngdé jīng*) traducido por Xuánzàng (玄奘 602-664). Se trata de doce compromisos que dicho buda debería cumplir antes de entrar en el nirvana y abandonar este mundo, consistentes, primordialmente, en liberar a los seres sintientes del sufrimiento, la pobreza y la ignorancia para conducirlos a la verdad budista. Cfr. T14, 404c.

<sup>348</sup> Maitreya sería el quinto buda de un total de mil que se manifestarían en nuestro mundo durante el *kalpa* presente. Este *bodhisattva*, que ya ha alcanzado la iluminación de forma parcial, vive en el cielo Tuṣita, desde el que observa pensativo las acciones de los hombres mientras espera su próximo renacimiento. Será entonces cuando alcanzará la iluminación completa y se convertirá en un nuevo guía para todos los seres que pueblan el universo. Aunque en el Asia Oriental se suele considerar que el tiempo que éste tardará en renacer en nuestro mundo sería de quinientos sesenta y siete millones de años, parece que ésta no era la datación original. En China este guarismo habría sido alterado, pues aunque originalmente se solía dar la cifra de quinientos setenta y seis millones de años, posteriormente fue sustituida por el número arriba indicado, quizá debido a que el carácter consecutivo de la nueva cifra permitía una más fácil memorización. Esta nueva datación pasó desde el continente a Japón. Cfr. Mochizuki Shinkō 望月信亨 (ed.), *Gran diccionario del budismo*, vol. V (仏教大辞典 第五卷 *Bukkyō daijiten. Daigo-kan*). Tōkyō, Mochizuki hakase bukkyō dai jiten hakkōjo, 1931-36, pp. 4815-4819.

buda Amida y su Tierra Pura situada en dirección al Oeste (西方淨土 ch. *xīfāng jìngtǔ* jp. *saihō jōdo*), también conocida como la “Tierra Pura de la Suma Dicha (sk. Sukhāvatī 極樂淨土 ch. *jílè jìngtǔ*, jp. *gokuraku jōdo*)”.

Otra característica del budismo Mahāyāna que influyó sobre las creencias en la existencia de las tierras puras fue la de la inmediatez o, como mínimo, la rapidez y la universalidad del concepto de iluminación. En el seno del budismo Mahāyāna, el nirvana, que, como acabamos de indicar, era considerado tradicionalmente un objetivo arduo, al alcance únicamente de unos pocos santos, pasa a ser concebido como una meta accesible a todos, al menos en potencia, y en un periodo breve de tiempo.

Cada una de las tradiciones budistas vinculadas al credo Mahāyāna estableció diversos métodos para acceder a la iluminación. En el caso de la tradición de la Tierra Pura encontramos dos tendencias unidas en un principio pero que acabaron dando lugar a dos corrientes diferenciadas, una que predica el esfuerzo individual, la ascesis, como modo de conseguir renacer en la Tierra Pura, y otra que predica la fe o, en sus versiones, más radicales, el abandono al poder salvador de Amida. En todos estos casos los seres afortunados que puedan renacer en la Tierra Pura del buda Amida no sólo dejarán atrás el mundo de las pasiones y el sufrimiento, sino que, además, en ese lugar se disfrutarán de las condiciones idóneas para concentrarse en la práctica budista y así alcanzar la liberación definitiva. Allí, donde un sólo día equivale a eones en el mundo humano, practicarán bajo la atenta guía de un buda, hasta alcanzar la iluminación.

### **3. El buda Amida**

Como acabamos de explicar, las enseñanzas de la tierra pura estuvieron en origen vinculadas a creencias en varios budas, aunque



paulatinamente se convirtieron en un credo exclusivo del buda Amitābha o Amida, según se le denomina en Japón. Las creencias asociadas a la Tierra Pura de Amida que, en China y, sobre todo, en Japón, acabarían asociándose a corrientes fideístas que dejaban la salvación en manos de la compasión de este buda, en un principio entraron en China vinculadas con tradiciones meditativas. Concretamente esta doctrina fue introducida en el año 179, cuando se tradujo al chino el *Sutra de la contemplación [que conduce al encuentro con los budas del] presente* (sk. *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* 般舟三昧經 ch. *Bōzhōu sānmèi jīng*).<sup>349</sup> Su autoría se atribuye a Lokakṣema (支婁迦讖 ch. Zhīlōujiāchèn), un monje llegado a China desde el imperio de Kuṣāṇa, situado en el Asia central, lugar a la sazón célebre por su escuela de maestros meditativos.

El mensaje central de este texto es la técnica de meditación allí descrita<sup>350</sup> cuyo objetivo es tener una visión del buda Amida para, de este modo, gozar de la oportunidad de escuchar directamente sus enseñanzas, que el asceta deberá memorizar y recitar a sus congéneres tras la aparición. Tal y como se explica en el segundo capítulo de este escrito, “Sobre la práctica”, para poder visualizar al buda Amida es necesaria una propedéutica

---

<sup>349</sup> Sobre el título de este sutra y su traducción al chino: Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddha of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Sūtra, with Several Appendices relating to the History of the Text*. Tōkyō, The International Institute for Buddhist Studies, 1990, nota 1, pp. 3-5. A propósito de las distintas versiones chinas existentes, su posible autoría y dataciones se pueden consultar las pp. 209-272.

<sup>350</sup> En nuestra cultura suele asociarse la meditación a algo así como “pensar en silencio”. También es posible que aquellos que estén algo familiarizados con el budismo asocien la meditación budista con la “meditación Zen” característica de la escuela Sōtō, esto es, con quedarse en silencio observando un punto fijo, intentando eliminar todo pensamiento de nuestra mente. Sin embargo, ésta sólo es una de las numerosas tradiciones de meditación budista existentes, que van desde repetir constantemente alguna frase en voz alta o en silencio, hasta realizar visualizaciones de símbolos, meditar sobre la propia muerte, contemplar la impureza que caracteriza nuestra existencia o reflexionar sobre un *kōan*. Aunque tradicionalmente la meditación ha sido un ingrediente central en la práctica budista, empezó a gozar de una relevancia sin precedentes a finales del s. XIX, cuando emergieron movimientos modernistas en el seno del budismo nipón o en Sri Lanka que rechazaron buena parte de los rituales y las prácticas religiosas tradicionales de modo que, en algunos casos, el rico cultivo espiritual budista quedó reducido a la meditación. Estos autores extendieron dicha idea por Occidente, donde algunas corrientes de meditación budista como la del budismo Zen han alcanzado cierta popularidad.

consistente en pacificar la mente, conseguir superar toda dualidad, y entender la naturaleza impermanente del universo, además de llevar una vida virtuosa respetando los preceptos budistas. En este sutra el Buda explicaría lo siguiente:

“[Aquel] que respete esta ascesis alcanzará el estado de profunda concentración (sk. *samādhi* 三昧 ch. *sānmèi* jp. *sanmai*) y podrá encontrarse ante todos los budas en el presente. De tal modo, Bhadrupāla,<sup>351</sup> si los monjes, las monjas y los seguidores laicos de ambos sexos quieren alcanzar esta profunda concentración deberán respetar por completo los preceptos y vivir en soledad. Tal y como acabo de explicar [durante su retiro] meditarán sobre el buda Amitābha que está en el Oeste. Transitarán billones de tierras de budas [hasta llegar] a la Tierra llamada de la Suma Dicha (sk. *Sukhāvātī*), se encontrarán en medio de una multitud de seres iluminados (*bodhisattvas*) que predicarán para ellos las enseñanzas de los sutras”. El Buda dijo, “Bhadrupāla, piensa siempre en el buda Amitābha (...) si alguien medita durante siete días y siete noches, tras este periodo, tendrá una visión de él. No [ocurrirá] cuando esté en vela, sino durante el sueño”. (...) Gracias a la meditación continua [en el buda Amitābha] los seres iluminados podrán ir a esa tierra, verlo y escucharlo. Cuando se encuentren con él podrán preguntarle “¿cuál es el método que debemos seguir para renacer en tu tierra?” Entonces, el Buda les contestará: “si queréis renacer aquí medita continuamente sobre mí”.<sup>352</sup>

No existe evidencia alguna de monjes que llevaran a cabo las técnicas meditativas descritas en el texto que acabamos de citar hasta la época del bonzo Huìyuǎn (慧遠 334-416) quien, junto con su grupo de discípulos, se dedicó a realizar prácticas contemplativas destinadas a visualizar al buda Amida.<sup>353</sup> Con posterioridad, esta clase de meditaciones fueron incorporadas

---

<sup>351</sup> El interlocutor del Buda en este sutra. Se trata de un ser iluminado (*bodhisattva*) de origen laico.

<sup>352</sup> T13, p. 905a.

<sup>353</sup> Cfr. Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden, E. J. Brill, 1972, pp. 219-223 y Kobayashi Masayoshi 小林正美, *Investigación sobre el pensamiento budista durante la era de las seis dinastías* (六朝仏教思想の研究 *Rikuchō bukkō shisō no kenkyū*). Tōkyō, Sōbunsha, 1993,

a sus prácticas espirituales por otras escuelas budistas, caso de las tradiciones Tiāntāi o Chán.<sup>354</sup>

Tiempo después de la traducción del *Sutra de la concentración [que conduce al encuentro con los budas del]* presente se vertía al chino el *Sutra de la vida infinita* (sk. *Sukhāvātīvyūha-sūtra* 無量壽經 ch. *Wúliàngshòu jīng*), obra que siglos más tarde se convertiría en uno de tres pilares teóricos<sup>355</sup> de la escuela de la Tierra Pura, que paulatinamente se apartaría de la tradición meditativa y otorgaría más importancia a la fe.<sup>356</sup> El *Sutra de la vida infinita* narra el proceso que habría llevado a un monje llamado Dharmākara (法藏 ch. Fǎcáng jp. Hōzō) a convertirse en el buda Amida. Este bonzo virtuoso y compasivo, decidido a salvar a los seres sintientes, habría llegado a alcanzar la condición de buda. Sin embargo, tras llegar a este estadio de desarrollo espiritual, habría decidido quedarse a las puertas del nirvana, renunciando a entrar en ese estado para así permanecer en nuestro mundo con el fin de salvar a todos los seres. Según explica este sutra, su ascesis estaba guiada por cuarenta y ocho juramentos que Amida se comprometió a cumplir. De entre éstos, la tradición de la Tierra Pura posterior destacó el décimo octavo:

---

pp. 236-237.

<sup>354</sup> Por ejemplo, el fundador del budismo Tiāntāi, Zhiyi (智顗 538–597), estableció cuatro métodos de profunda concentración (sk. *samādhi*) entre los que se contaba el “*samādhi* del continuo caminar (常行三昧 ch. *chángxíng sānmèi*)”, consistente en andar durante noventa días alrededor de una estatua de Amida mientras se recita su nombre. Por su parte, en el budismo Zen (ch. *chán*) encontramos una tradición que concibe la Tierra Pura no tanto como un espacio físico, sino mental (唯心淨土 ch. *wéixīn jìngtǔ*). Es decir, en el interior de nuestra mente existiría una naturaleza pura, no contaminada por aflicciones, de modo que la iluminación consistiría precisamente en eliminar las aflicciones que nos ofuscan y descubrir esa perfección interior.

<sup>355</sup> Se trata de los tres sutras más importantes para esta tradición: el citado *Sutra de la vida infinita* (無量壽經 ch. *Guān wúliàngshòu jīng* jp. *Muryōju kyō*), cuyo origen se desconoce en la actualidad aunque la traducción china más antigua que se conserva dataría, como mínimo, de la segunda mitad del s. III; el *Sutra del buda Amitābha* (阿彌陀經 ch. *Āmítuó jīng* jp. *Amida kyō*), traducido por Kumarajīva (344-413 o 350-409) en el 402; y el *Sutra de la contemplación de la vida infinita* (觀無量壽經 ch. *Guān wúliàngshòu jīng* jp. *Kan muryōju kyō*), traducido o escrito en chino, según se considere o no como un apócrifo, en la segunda mitad del s. V. En Japón son conocidos, respectivamente, bajo los apelativos de “el gran sutra (大經 *daikyō*)”, “el pequeño sutra (小經 *shōkyō*)” y “el sutra de la contemplación (觀經 *kankyō*)”.

<sup>356</sup> Cfr. Hirakawa Akira 平川彰, *Historia del budismo indio. Vol. I* (インド仏教史. 上巻 *Indo bukkyō. Jōkan*). Tōkyō, Shunjūsha, 2006, p. 367.

Si logro convertirme en un Buda, [salvaré] a todos<sup>357</sup> los seres sintientes que hayan rogado sincera y devotamente. A aquellos que, ansiando renacer en mi Tierra, contemplen al buda Amida (念仏 ch. *niànfó* jp. *nenbutsu*) en diez ocasiones.<sup>358</sup> En caso de que no renazcan en esta Tierra nunca podré alcanzar la iluminación [definitiva]. Ahora bien, [de este voto] quedan excluidos aquellos que cometan los cinco pecados principales<sup>359</sup> y quienes calumnien la verdadera enseñanza [*i. e.*, el budismo].<sup>360</sup>

Según se explica en dicho sutra, merced a esos juramentos, el monje Dharmākara habría alcanzado la condición de buda. Una vez transformado gracias a sus poderes sobrenaturales, tras escrutar el universo, habría decidido establecerse en una tierra situada al Oeste de nuestro mundo, lugar en donde podría llevar a cabo su misión salvífica.

---

<sup>357</sup> Literalmente dice: “los seres sintientes en las diez direcciones”, fórmula que hace referencia al conjunto del universo. Concretamente, las diez direcciones son los ocho punto cardinales, más el nadir y el cénit.

<sup>358</sup> El texto habla de diez *niàn* (念, sk. *smṛti*), siendo el significado de este ideograma una cuestión compleja. Posee, entre otros muchos, el sentido de “memorizar”, “recordar”, pero también “pensar” y “meditar”. En este caso, 念仏 (sk. *buddha-anusmṛti*, ch. *niànfó*, jp. *nenbutsu*) hace referencia a un variado conjunto de técnicas meditativas consistentes en pensar sobre las virtudes del Buda, en visualizar sus características físicas o en imaginar la Tierra Pura en la que el buda Amida habitaría. No sabemos exactamente a qué se refiere el texto arriba citado cuando habla de los diez 念仏, hemos preferido traducirlo de forma genérica como “contemplar al buda Amida en diez ocasiones”. Sin embargo, con el paso del tiempo y a medida que se impusieron las interpretaciones más fideístas en el seno del budismo de la Tierra Pura, como en el caso del monje chino Shàndǎo (s.VII) y, particularmente, de su epígono japonés Hōnen (s. XII), este mismo término pasó a tener el significado de recitar la frase “tomo refugio en el buda Amida (南無阿弥陀仏 ch. *nánwú āmítuó fó* jp. *namu amida butsu*)”. A través de esta fórmula, los fieles manifestarían su fe en el poder de Amida y su deseo de renacer en la Tierra Pura. En consecuencia, esta tradición releyó el pasaje arriba indicado como “recitar durante diez veces el nombre de Amida”. En el siguiente capítulo ofreceremos más detalles sobre esta cuestión.

<sup>359</sup> Referencia a los cinco grandes pecados según el budismo, que son: matar a nuestro padre, matar a nuestra madre, matar a un santo budista (sk. *arhan*), herir el cuerpo de un buda y, por último, causar desunión en el seno de la comunidad budista (sk. *saṃgha*). Aquellos que los cometan irán, tras su muerte, al infierno más profundo y temible, concretamente el octavo, cuyo nombre sánscrito es *Avīci*, *i. e.*, “el incesante”, en alusión a las continuas torturas que allí se sufren durante innumerables eones.

<sup>360</sup> T12, p. 268a.

#### 4. La enseñanza de la Tierra Pura en China

La corriente de la Tierra Pura quedó vinculada a tradiciones fideístas y, de este modo, acabó extendiéndose entre la población china de la mano de monjes como Tánluán (曇鸞 476-542), Dào chuò (道綽 562-645) o Shàn dǎo (善導 613-681). Los escritos del primero de ellos, Tánluán, considerado posteriormente por las escuelas niponas como el primer patriarca chino de la corriente de la Tierra Pura, destacan por plasmar una vívida conciencia de las limitaciones de la naturaleza humana. Este bonzo sentía hondamente la dificultad de seguir “el camino de santidad (聖道門 *shōdō mon*)” y apelaba a la fe en el poder del buda Amida como manera de renacer en la Tierra Pura. Posteriormente, Dào chuò dio forma a dicha tradición al vincular tales convicciones con la visión decadentista de la naturaleza humana y del budismo propia de las creencias en el final del *dharma* (末法 *ch. mòfǎ jp. mappō*) que se extendieron por China durante el s. VI. Se trataba de una doctrina cosmológico-antropológica según la cual, tanto el universo, como la capacidad espiritual de los seres y el propio budismo habían entrado en una época de decadencia, de tal modo que ya nadie sería capaz de respetar la regla monástica o de seguir la complicada ascesis predicada por el budismo. Un periodo, por lo tanto, en que las pobres cualidades espirituales de la gente imposibilitarían alcanzar la iluminación a través de las obras, haciéndose necesaria una enseñanza que se adaptara a las nuevas circunstancias: el budismo de la Tierra Pura.<sup>361</sup>

---

<sup>361</sup> Fue en China donde, a partir de las ideas bosquejadas en los escritos indios, estas creencias adquirieron especial relevancia, generando una literatura preocupada por sistematizarlas y determinar cuál sería la fecha exacta en que se entraría en esa etapa crepuscular. El cénit de dicho *esprit* decadentista entre los budistas chinos coincidió con una época de crisis para el budismo del Imperio del centro, concretamente nos referimos a dos periodos durante los cuales este credo cayó en desgracia y fue duramente perseguido por las autoridades. La primera de esas persecuciones se produjo en el reino Wèi del norte (北魏), durante el mandato del emperador Wǔ (武 440-493; ocupó el trono entre 482-493), y más tarde, la segunda tuvo lugar en el reino de Běizhōu (北周), durante el gobierno de un emperador con el mismo nombre que el anterior: Wǔ (武 543-578, ocupó el trono entre 561-577). Estas circunstancias acrecentaron entre los budistas chinos la convicción de estar asistiendo al final de su religión. Afligidos, enfrentados a aquella edad oscura en que la ira de las autoridades amenazaba con aniquilar su religión, buscaron en los textos sagrados una

Por su parte, Shàndǎo sostenía que todos, incluso los mayores pecadores, serían salvados por el buda Amida. Convicción que parecería ir en contra del pasaje del *Sutra de la vida infinita* que hemos citado con anterioridad. Sin embargo, esta creencia sí estaba en consonancia con lo afirmado en otro de los textos sagrados de la Tierra Pura, el *Sutra de la contemplación de la vida infinita* (觀無量壽經 ch. *Guān wúliángshòu jīng*), un escrito supuestamente de origen indio, aunque en la actualidad es considerado por numerosos especialistas como un apócrifo compuesto probablemente en China o en Asia central.<sup>362</sup> Esta obra detalla diversos métodos de meditación (sk. *buddha-anusmṛti*) para visualizar al Buda, describiendo detalladamente los distintos parajes que compondrían la Tierra Pura o las características del cuerpo de Amida. En cierto modo, esta obra recoge la tradición meditativa del mencionado *Sutra de la concentración [que conduce al encuentro con los budas del] presente*, aunque, al mismo tiempo, ofrece una alternativa más sencilla para aquellos incapaces de realizar tales prácticas, consistente en “recitar el nombre de Amida”. Según se explica allí,

---

explicación a aquellas circunstancias que estaban padeciendo. Pronto creyeron encontrar la respuesta en las alusiones a la decadencia del *dharma* que puntualmente aparecían en algunos sutras indios y, tomándolas como guía, desarrollaron diversas teorías sobre ese proceso de degradación, de entre las cuales la mayoría coincidían en distinguir tres períodos históricos tras la muerte del Buda Gautama, difiriendo su duración según cada exégeta. La sistematización no será la única diferencia entre las teorías del final de la enseñanza budista en la India y en China, de hecho, ambas parecen dar respuesta a diferentes preocupaciones. En origen estas doctrinas habrían nacido en la India no como una respuesta a agresiones externas, sino como una preocupación en el seno de la comunidad budista relacionada con el respeto de los rigurosos preceptos monásticos. Dichas alusiones eran a un tiempo una previsión pesimista de lo que podía ocurrir y una advertencia a los monjes para que no abandonaran la estricta práctica. Por su parte, el caso chino intentaba dar cuenta de una agresión externa, una persecución que parecía confirmar los peores presagios de los tratados indios. Veamos a continuación de qué modo los monjes chinos sistematizaron las teorías del ocaso de la enseñanza budista. Por lo general, los monjes dividieron ese periodo de decadencia en tres etapas. En primer lugar encontraríamos el período del “verdadero *dharma* (正法 ch. *zhèngfǎ*)”, que se prolongaría durante los quinientos o mil años que siguieron a la muerte del buda. Se trataría de una especie de “época dorada” durante la cual las enseñanzas y la práctica budistas podrían conducir a los fieles a la iluminación. En segundo lugar advendría la época del “*dharma* aparente (像法 ch. *xiàngfǎ*)”, un estadio que también duraría quinientos o mil años y durante el cual las enseñanzas y la práctica aún existirían, pese a que resultaría imposible alcanzar la iluminación. Y, por último, llegaría la época del “final del *dharma* (末法 ch. *mòfǎ*)”, con mucho la más extensa, siendo habitual que los tratadistas le atribuyeran una duración de diez mil años.

<sup>362</sup> Cfr. A. Hirakawa, *op. cit.*, pp. 365-367.

la mera enunciación de la fórmula “tomo refugio en el buda Amida” sería suficiente para conseguir renacer en su Tierra Pura.

En este sutra se pone en boca de Amida una distinción entre tres clases distintas de personas de acuerdo con su “cualidad espiritual”: superior (上品 ch. *shàngpǐn*), intermedia (中品 ch. *zhōngpǐn*) o inferior (下品 ch. *xiàpǐn*). Tres grupos que, a su vez, estarían subdivididos en tres tipos de existencia: superior (上生 ch. *shàngshēng*), intermedia (中生 ch. *zhōngshēng*) e inferior (下生 ch. *xiàshēng*), dando como resultado un total de nueve clases de existencias. De igual modo, la Tierra de Amida tendría una disposición física acorde con estos nueve tipos de existencia, estando dividida en nueve estratos diferentes, ya que, según las cualidades espirituales arriba mencionadas, se producirán nueve tipos distintos de renacimientos en la Tierra Pura. Ahora bien, aquí, a diferencia de lo afirmado en el *Sutra de la vida infinita*, se sostiene que incluso aquellos que pertenezcan al grupo más bajo, el noveno, los que han cometido alguno de los grandes pecados, podrán salvarse si en los últimos instantes de su vida repiten el nombre del buda Amida. Según comenta este sutra al respecto:

[Por último, encontramos a] los seres que renacen en la más baja forma del más bajo grado. Si alguien comete acciones viles, [como] los diez actos malvados, los cinco grandes pecados y demás; debido a los malos actos cometidos, esa persona de escasa capacidad espiritual (愚人 ch. *yúrén*) sin duda renacerá en una existencia nefasta (惡道 ch. *èdào*) y sufrirá ilimitadamente durante numerosos eones. Si, en los últimos instantes de su existencia, este necio (愚人 ch. *yúrén*) encuentra a un maestro espiritual que le ofrezca paz y consuelo, que predique la excelente doctrina budista (*dharma*) y le enseñe la contemplación del buda (念佛 ch. *niànfó*), [pese a ser] hostigado por el dolor y carecer de tiempo para realizar tal meditación, este maestro le dirá: “aunque no puedas contemplar al Buda, al menos deberás enunciar ‘tomo refugio en el Buda de la Vida Infinita’”. Si completa diez veces la oración “tomo refugio en el buda Amida”, pronunciándola de forma

ininterrumpida y concentrándose sinceramente, entonces, gracias [al mérito obtenido por esta acción], en cada repetición expiará los pecados acumulados durante ochenta millones de eones (八十億劫 ch. *bāshí yìjié*).<sup>363</sup> Cuando esté al borde de la muerte verá aparecer ante sí una flor de loto dorada como el disco solar y en un instante renacerá en el Mundo de la Suma Felicidad (極樂世界 ch. *jílè shìjiè*). Tras doce grandes eones la flor de loto alcanzará su plenitud, de modo que, cuando florezca, se extenderán las enseñanzas budistas [por todo el universo]. Los *bodhisattvas* Avalokitesvara y Mahasthamaprapta, elevando sus voces llenas de compasión, predicarán para él de forma detallada la realidad última (実相 ch. *shíxiāng*) y la ley de la expiación de los pecados. Al escucharlos se sentirá feliz e inmediatamente despertará en él el deseo de alcanzar la iluminación (菩提 ch. *pútí*).<sup>364</sup>

El grupo de monjes chinos anteriormente citados otorgaron cada vez mayor peso a la recitación de la fórmula “tomo refugio en el buda Amida” como medio para poder renacer en la Tierra Pura. Concretamente, habría sido Dào chuò el responsable de unir el voto de Amida, mencionado en el *Sutra de la vida infinita*, con la práctica de la enunciación del nombre de Amida a que

<sup>363</sup> Pese a que, en la actualidad, la unidad de medida “億 (ch. *yì* jp. *oku*)” equivale en chino y en japonés a cien millones, en la mayoría de los sutras equivale a 10 millones.

<sup>364</sup> T12, p. 346a. Tánluán intentó resolver la contradicción existente entre lo aquí afirmado, esto es, que todos, “incluso los que cometan los cinco grandes pecados”, pueden alcanzar la salvación, y lo afirmado en el *Sutra de la vida infinita*, donde se excluía de la salvación a “aquellos que cometan los cinco grandes pecados y que blasfemen contra el budismo”. Tánluán partía de la premisa de que ambas afirmaciones eran ciertas, así que la solución que aportaba consistía en interpretar que los únicos que quedaban excluidos de la salvación eran los que blasfemaran contra el budismo, mientras que los que cometieran los cinco grandes pecados podrían salvarse. Es decir, en la afirmación del *Sutra de la vida infinita*, “aquellos que cometan los cinco grandes pecados y que blasfemen contra el budismo”, Tánluán interpretaba la segunda parte de la oración como la condición necesaria y suficiente para no alcanzar la salvación, mientras que “los que cometan los grandes pecados” se condenarían si, y sólo si, a esta acción sumaran la de blasfemar contra la ley budista. Sin duda se trataba de una argumentación peculiar y forzada, pues en la tradición budista se consideran igual de graves, si no peores, los cinco pecados que maldecir el budismo, entre otras cosas, porque aquéllos implican causar sufrimiento a otras personas. Posteriormente, Shàndào dio por buena la doctrina de la salvación universal predicada en el *Sutra de la contemplación de Amida* y resolvió la mencionada contradicción entre textos canónicos juzgando que las afirmaciones del *Sutra de la vida infinita* no eran más que enseñanzas provisionales destinadas a evitar que la gente cometiera malas acciones. Cfr. Kimura Kiyotaka 木村清孝, *Historia del pensamiento budista chino* (中国仏教思想史 *Chūgoku bukkyō shisō shi*). Tōkyō, Sekai shōten kankō kyōkai, 1979, pp. 153-154 y 158-159.



se hace referencia en el *Sutra de la contemplación del buda de la vida infinita*. Dicho de otro modo, el voto constituiría la causa eficiente que operaría cuando el fiel profiere el nombre de Amida.<sup>365</sup> De tal forma, el pasaje en que se habla de la “contemplación del Buda (念仏 ch. *niànfó*)” a partir de entonces sería mayoritariamente interpretado en la tradición del budismo de la Tierra Pura chino y japonés con el significado de “recitar el nombre de Amida”.

Posteriormente, Shàndǎo realizó una glosa altamente selectiva del contenido del *Sutra de la contemplación*, pues aunque es en este texto se introduce la innovación doctrinal consistente en considerar que proferir “tomo refugio en el Buda Amida” conduce a la iluminación, también allí se indica claramente que la repetición del nombre de Amida es una práctica reservada para aquellos que sean incapaces de llevar a cabo las meditaciones y visualizaciones de este buda y de su paraíso. Sin embargo, Shàndǎo, en su *Comentario del Sutra de la contemplación* (觀經疏 ch. *Guānjīn shū*), reinterpreta este pasaje, considerando que la predicación de la fórmula “tomo refugio en el buda Amida” constituía el epítome de las enseñanzas budistas.

Esta corriente fideísta de la Tierra Pura, caracterizada por la sencillez de sus prácticas, extendió las creencias en Amida entre la población China y siglos más tarde acabó arraigando en Japón.<sup>366</sup> Tras Shàndǎo el budismo de la

---

<sup>365</sup> Kenneth K. Tanaka, “The ‘Latter Days of the Law’. Ideology among Chinese Pure Land Buddhists Proponents: The Case of Tao-ch’o and Ching-ying Hui-yüan”. *The Eastern Buddhist*. Vol. XXXVII, 1-2, 2005, p. 198.

<sup>366</sup> Por lo que se deduce de los restos epigráficos, inscripciones conservadas en esculturas o en relieves grabados en el interior de cuevas, el culto a Amida fue un hecho excepcional en China hasta el s. VI. Además, las raras alusiones que se encuentran con anterioridad no vinculan a este Buda ni con las creencias en la Tierra Pura ni con la práctica de la recitación de la fórmula “tomo refugio en el buda Amida”. Según indica el profesor Saitō, la primera evidencia de la unión de tales creencias entre la población china se encuentra en una escultura datada en el 555, fecha a partir de la cual esa clase de referencias se multiplicaron. Cfr. Saitō Takanobu 齊藤隆信, “El desarrollo de las enseñanzas de la Tierra Pura en tanto que religión popular (民衆仏教として浄土教の展開 *minshū būkkyō to shite jōdokyō no tenkai*)”. En Okimoto Katsumi 沖本克己 (ed.) *Nueva historia del budismo en Asia. Vol. VII. China II. [Eras] Táng y Suí. El florecimiento y la evolución del budismo chino* (新アジア仏教史 07 中国 II 隋唐興隆・発展する仏教 *Shin ajia bukkyō shi 7 chūgoku II. Zui tō kōryū*,

Tierra Pura continuó teniendo vigor en China, pero sus representantes se caracterizaron por proponer enseñanzas y prácticas más complejas. La simplicidad de las enseñanzas y el fideísmo de este bonzo encontraron un fiel epígono siglos más tarde, y a miles de kilómetros en dirección hacia el Este, en la figura del bonzo japonés Hōnen.

Antes de presentar las vicisitudes del budismo de la Tierra Pura en Japón nos gustaría cerrar este apartado con algunas reflexiones sobre la naturaleza de esta rama del budismo. Primero, querríamos destacar cómo dicha versión fideísta de las enseñanzas de la Tierra Pura que se originó en China transformó la relación tradicional entre fe y práctica dentro del budismo, perdiendo importancia el cultivo espiritual. A esto hay que añadir que el propósito del acto de fe también sufrió un notable cambio respecto al objetivo de la ascesis tradicional. A saber, hasta el surgimiento de esta nueva escuela, la meta del budismo era escapar de este universo a través de los tres caminos: respetar los preceptos, practicar la meditación y cultivar la sabiduría. Ahora, sin embargo, las teorías de la Tierra Pura transmutaban el ideal del nirvana. Decimos esto porque el nuevo propósito de la práctica por ellos planteada era renacer en la Tierra Pura, lugar en donde, guiados por el buda Amida, podría realizarse la ascesis budista con suma sencillez. Si a esto sumamos que la Tierra Pura sería un lugar físico existente en nuestro universo, tendríamos como resultado que tampoco se cumpliría de forma estricta el objetivo propio de la práctica budista tradicional, esto es, “salir de los tres mundos [*i. e.* del universo]”, pues, al fin y al cabo, la Tierra Pura de Amida, por muy alejada que esté de nuestro mundo, forma parte del universo. Por último, desearíamos añadir otra puntualización: la influencia que llegó a ejercer esta tradición que enfatizaba la fe y consideraba fútil la ascesis ha mediatizado la interpretación de los textos fundacionales de esta escuela, extendiendo dicha lectura fideísta posterior a todos los textos previos que la tradición de la Tierra Pura en China y Japón consideró como canónicos,

---

*hatten suru bukkyō*). Tōkyō, Kōsei shuppan, 2010, pp. 209-210.

independiente de cuál fuera su significado original.<sup>367</sup>

## 5. La Tierra Pura en Japón

Las enseñanzas de la Tierra Pura china llegaron a Japón en el s. VIII, principalmente de la mano del monje Saichō (最澄 766 / 777-822). En un principio no constituyeron una doctrina separada, sino que quedaron integradas en la ecléctica escuela Tendai, de la que Saichō fue el fundador. Durante esta primera etapa la meditación sobre el buda Amida y la predicación de la fórmula “tomo refugio en el buda Amida”, conocida en japonés con la abreviación *nenbutsu*, eran consideradas prácticas necesarias dentro del camino hacia la iluminación. Por tanto, en su andadura inicial en Japón esta doctrina no fue interpretada en clave fideísta,<sup>368</sup> sino que en el seno de la escuela Tendai las enseñanzas de la Tierra Pura eran un tipo de meditación más. A finales del s. X, y principalmente de la mano del monje Genshin (源信 942-1017), surge en el seno del budismo Tendai una corriente diferenciada centrada en las enseñanzas de la Tierra Pura. Genshin fue autor de un hito en la historia del budismo de la Tierra Pura, *Las enseñanzas fundamentales sobre el renacimiento* (往生要集 *Ōjō yōshū*), un escrito en que el monje japonés recopilaba la práctica totalidad de las enseñanzas de dicha tradición.

---

<sup>367</sup> Por ejemplo, tal y como indica el profesor Harrison, el *Sutra de la vida infinita* posee características en común con la tradición meditativa pues, en realidad, los numerosos pasajes que contiene en que se realizan detalladas descripciones del paraíso de Amida probablemente indiquen que también se trataba de textos destinados a realizar meditaciones, aunque este aspecto haya quedado oscurecido por las ulteriores exégesis fideístas. Cfr. Paul Harrison, “Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras”. En *The Eastern Buddhist. New Series*. Vol. XXXV no. 1-2, 2003, pp. 120-122.

<sup>368</sup> Aún así, la recitación del nombre de Amida sí que fue una costumbre extendida durante este periodo. Según explica el profesor Hayami, durante el periodo Heian el uso de las prácticas de la recitación del nombre de Amida (*nenbutsu*) en el seno del budismo Tendai estaba asociado con las cualidades purificadoras que tendría entonar el nombre de dicho buda, que en aquella época era visto como una especie de *mantra*, una fórmula que encerraría poderes mágicos. Cfr. T. Hayami, *op. cit.*, pp. 206-208.

Esta obra de Genshin fue compuesta durante un periodo histórico de crisis, una época de transición en que el poder de la corte de Kioto se iba debilitando paulatinamente, mientras que en las provincias emergía la poderosa clase guerrera de los samuráis. Fue entonces cuando se extendieron los cultos y la prácticas relacionadas con las enseñanzas de la Tierra Pura entre la nobleza de Kioto, que daba la espalda a la cada vez más insatisfactoria vida mundana y ponía todas sus esperanzas en la paradisíaca tierra de Amida. La aceptación de que gozó este culto entre la clase cultivada explicaría la influencia que las doctrinas de la Tierra Pura tuvieron en el arte y la literatura nipona de este periodo.

No obstante, *Las enseñanzas fundamentales sobre el renacimiento* representan una corriente alejada de la tradición fideísta, pues el mensaje principal de ese tratado consiste en detallar un conjunto de complejas prácticas religiosas necesarias para alcanzar el ansiado renacimiento en la Tierra Pura de Amida.<sup>369</sup> De este modo, a diferencia de la tradición fideísta del budismo de la Tierra Pura, Genshin recuperaba el significado más amplio de las prácticas de esta tradición, entre las que destacaría el ejercicio de la compasión y las técnicas meditativas centradas en la visualización del sublime cuerpo del buda Amida.

---

<sup>369</sup> Concretamente, se habla de cinco tipos de ejercicio espiritual que, a su vez, serían las cinco caminos (*Gonenmon* 五念門) que conducen a ese renacimiento. Consisten en: venerar a Amida (礼拝門 *raihai-mon*), admirar las virtudes que éste posee (讃歎門 *sandan-mon*), concentrarse y rezar para así poder renacer en la Tierra Pura (作願門 *sagan-mon*), observar en nuestro interior la magnificencia de dicho paraíso (觀察門 *kanzatsu-mon*) y, por último, rezar para alcanzar la budeidad y poder ayudar al resto de seres sintientes (廻向門 *ekō-mon*). En su tratado Genshin habla de tres tipos de meditación, una dedicada a visualizar todas las características distintivas del cuerpo de Amida, otra centrada en una visión global, y una tercera más sencilla, consistente en contemplar el punto blanco entre las cejas de dicho Buda (白毫相 *byakugō-sō*). Esta última es una de las treinta y dos características distintivas del cuerpo del Buda. Concretamente se trata de un punto en la frente desde el que liberaría luz, uno de los símbolos de su sabiduría, pues a través de él tendría la capacidad de ver más allá del mundo del sufrimiento. Pese a la complejidad de las prácticas propuestas por Genshin, éste deja abierta una puerta para aquellos que no puedan realizar prácticas tan complejas y propone que entonen el nombre de Amida. Cfr. Fukuhara Ryūzen 福原隆善, “La formación de las enseñanzas de la Tierra Pura de Hōnen (法然浄土教の形成 *Hōnen jōdokyō no keisei*)”. En Nakai Shinkō 中井真孝 (ed.), *Hōnen, el santo del nenbutsu* (念仏の聖者。法然 *Nenbutsu no shōja. Hōnen*). Tōkyō, Kogawa bunkan, 2004, pp. 40-42.

El nacimiento en Japón del budismo de la Tierra Pura como una escuela diferenciada tuvo que esperar al monje Hōnen (法然 1133-1212) y, particularmente, a sus seguidores. Las enseñanzas propugnadas por este bonzo abrían una etapa en el budismo nipón bautizada por los historiadores de finales del s. XIX y principios del s. XX como “nuevo budismo Kamakura”. Emergían entonces un conjunto de escuelas (Nichiren, Tierra Pura, Verdadera Tierra Pura) que no se caracterizaron tanto por la creación de nuevas doctrinas, sino por la simplificación, lo que el propio Hōnen llamó la “elección (選択 *senchaku*)” dentro del frondoso bosque doctrinal y ascético que caracterizaba al influyente budismo Tendai, escuela matriz de la que surgieron las nuevas corrientes budistas del periodo Kamakura.

Hōnen era un monje Tendai formado en su templo principal, el Hieizan (比叡山), en aquel entonces la institución budista más influyente del país, el centro por antonomasia de la exuberante escolástica budista. A juicio del bonzo japonés, no obstante, tal riqueza doctrinal no ofrecía respuesta alguna al problema de la salvación. Más aún en aquella época que él creía crepuscular, en la que nadie parecía ya capaz de llevar a cabo la verdadera práctica budista. Por este motivo decidió elegir un único elemento del corpus doctrinal Tendai, las enseñanzas de la Tierra Pura, como camino a la liberación. Con Hōnen y, posteriormente, Shinran, se propagaron por Japón las corrientes del budismo de la Tierra Pura más fideístas, relegando las prácticas propias de la tradición meditativa vinculadas con las enseñanzas de la Tierra Pura a un segundo plano e incluso desechándolas por completo.

Para entender el camino espiritual transitado por Hōnen es necesario comprender cuál era el *esprit* de aquella época. En el Japón de finales del periodo Heian y de la era Kamakura cobró enorme relevancia la teoría del final del *dharma* (末法 jp. *mappō*) que se había fraguado en China siglos antes. Aunque esta teoría había sido introducida en Japón desde el continente

hacía varias centurias, siempre había sido considerada como una mera teoría, una profecía escasamente relacionada con la vida de los monjes. Sin embargo, a finales del s. XI, cuando se extendió entre la clase monástica una vívida conciencia de crisis, parecía que este mal augurio se estaba cumpliendo. Tal convicción sin duda contribuyó a que, entre las diversas dataciones del inicio de dicho periodo de decadencia que circulaban en Japón desde el s. VII, se impusiera aquella que situaba el comienzo de esa época crepuscular de la enseñanza budista en el año 1052. Tal creencia impulsó el surgimiento de corrientes budistas de raigambre fideísta cuyos máximos representantes fueron el budismo de la Tierra Pura y el Nichiren. En una época en que “el camino de santidad (聖道門 *shōdō mon*)” estaba fuera del alcance de los seres humanos, la fe pasaba a ser considerada como la única vía posible para alcanzar la salvación.

En su obra principal, *Pasajes sobre la selección del nenbutsu en el voto primordial* (選択本願念仏集 *Senchaku hongan nenbutsu shū*),<sup>370</sup> Hōnen distinguía entre dos corrientes dentro del budismo: por un lado, aquella que consideraba que la iluminación se conseguía gracias a la entrada

---

<sup>370</sup> La traducción de “本願 (*hongan*)”, que a su vez es una traducción china de términos sánscritos como *pūrva-pranidhāna* (literalmente, “una resolución tomada en el pasado”), es una cuestión problemática que aún hoy en día divide a los especialistas en la materia. Probablemente la más extendida es “voto original”, aunque los problemas relacionados con esta traducción son numerosos. Empecemos por explicar cuál es el origen y el significado del término. Hace referencia al primer voto o juramento con que antaño los *bodhissatva* dieron inicio a su práctica espiritual. Literalmente debería traducirse como “el voto pasado” o “el voto realizado en el principio”. Sin embargo, en la escolástica de la Tierra Pura hace referencia a los cuarenta y ocho votos realizados por Amida en *Sutra de la vida infinita*, y particularmente al diecioctavo, en que se comprometía a salvar a todos los seres sintientes. En este último caso debería traducirse como “el voto primordial” o “el voto fundamental”. Cfr. Luis O. Gómez, “Glossary”. En *Land of bliss: the paradise of the Buddha of measureless light: Sanskrit and Chinese versions of the Sukhāvāṭīvyūha sūtras*. Introduction and English translation by Luis O. Gómez. Honolulu, University of Hawai’i Press, 1996, p. 299, 317, 331. Por su parte, el profesor Mark Blum propone evitar el término voto (*vow*) pues éste parecería hacer referencia a un compromiso que asumimos los seres humanos cuando, en realidad, se trata del compromiso que una entidad divina asume con respecto a los seres humanos. Por eso Blum propone como traducción alternativa “alianza (*covenant*)”, vocablo que haría referencia a un compromiso que asume un ser iluminado (*bodhissatva*) con respecto a los seres humanos. Cfr. Mark Blum, “Reconsiderando la traducción inglesa de los escritos de la Tierra Pura (浄土教典籍の英訳再考 *Jōdōkyō tenseki no eiyaku saikō*)”. En *Boletín del centro de investigaciones de la Universidad Bukkyō* (仏教大学総合研究所紀要 *Bukkyō daigaku sōgō kenkyūjo kiyō*), no. 11, 2004, pp. 303-306.

al nirvana merced al “camino sagrado (聖道門 *shōdōmon*)”; y, por otra parte, la rama que postulaba “la entrada a la Tierra Pura (浄土門 *jōdomon*)”. La primera de estas vías consistía en el cultivo espiritual, dependía del “el esfuerzo individual (自力 *jiriki*)”,<sup>371</sup> es decir, llegar a la santidad a través del

---

<sup>371</sup> Literalmente significa “auto-poder” o “esfuerzo propio”. En los estudios académicos en lengua inglesa sobre esta materia se suele optar por transcribir el término, escribiendo *jiriki*, o bien por utilizar una traducción literal: *self-power*. De igual modo, el antónimo de dicho término, “el poder de Amida o de la Alteridad”, o bien se deja sin traducir, transcrito como *tariki* o se traduce de forma literal: *other power*. El primero de estos dos conceptos (*jiriki*) hace referencia a la iluminación alcanzada a través de la práctica, la ascesis budista, esto es, lograda gracias al esfuerzo individual. Por su parte, el segundo (*tariki*) aludiría a la consecución de la iluminación a través de un don, del poder salvador de Amida. En el ámbito de la Tierra Pura, el concepto de *jiriki* suele poseer un matiz negativo, pues hace referencia a las prácticas no ortodoxas dentro de esta tradición, y posee la connotación de envanecimiento, de creer erróneamente que por nosotros mismos podemos alcanzar la iluminación. Aunque nuestra traducción corre el riesgo de no ser fiel, hemos preferido no acuñar nuevos términos, ni introducir transcripciones, sino traducirlos como “esfuerzo individual” y “poder de Amida” o, en su defecto, “poder de la Alteridad”. Sin embargo, somos conscientes de la naturaleza problemática de nuestra elección. Es difícil, sin embargo, encontrar una buena traducción pues, de hecho, las tradiciones de la Tierra Pura ofrecen interpretaciones diversas sobre esos dos vocablos. Tal y como explica el profesor Mark L. Blum, esta problemática es palmaria en el caso de *tariki*: “*tariki*, también denominado *butsuriki* 仏力 o *ganriki* 願力, denota el poder trascendente del Buda, pero debido a la ambigüedad inherente a la relación entre el Buda y el yo en las doctrinas del *tathāgatagarbha*, que siempre han estado cercanas al pensamiento de la Tierra Pura, una glosa más adecuada para este término sería ‘poder espiritual más allá del yo conocido’. Este tipo de lenguaje refleja las peculiaridades del discurso religioso japonés que se inicia en el periodo Kamakura, donde la conciencia de la limitación personal siempre es un tema destacado, mientras que estos vocablos no son paradigmáticos en China. Esta actitud *tariki* no implica necesariamente que vaya acompañada de un sentimiento de culpa o incluso de pecado, tal y como se encuentra en muchos modelos bíblicos, aunque hay que reconocer que Shinran da muestras de algo cercano a la ‘conciencia del pecado’”. Mark L. Blum, *The origins and development of Pure Land Buddhism: a study and translation of Gyōnen's Jōdo Hōmon Genrushō*. Oxford & New York, Oxford University Press, 2002, p. 8. En un ensayo posterior en lengua japonesa, el profesor Blum realiza algunas apreciaciones interesantes sobre la cuestión. En primer lugar, señala que se trata de un término que cobra relevancia entre los discípulos de Hōnen. En segundo lugar, aunque por *tariki* suele entenderse la práctica del *nenbutsu*, entre los seguidores de Hōnen hubo quien, como en el caso de Shinran y Ryūkan (隆寛 1148-1228), consideró que existen dos clases de *nenbutsu*, uno realizado gracias al esfuerzo propio (*jiriki*) y otro puesto en práctica gracias a la compasión de Amida (*tariki*). De cuál de ellos se trate dependerá del estado psicológico en que se encuentre quien lo practica. Asimismo, Blum explica que el concepto de esfuerzo propio (*jiriki*) no suele ser utilizado por otras escuelas y cuando se hace no posee un significado positivo. Se trata, por tanto, de un término polémico creado en el seno de la Tierra Pura para desacreditar al resto de las corrientes budistas. Por último, el profesor Blum plantea traducciones alternativas a las del *self-power* y *other-power* (*self-grounded* / *buddha-grounded*, *ego-empowered* / *buddha-empowered*, *self-centered* / *other-centered*, *self-dominant* / *self-transcendent*, *self-aggrandizing* / *other-accepting*), sin decantarse por ninguna de ellas. Cfr. M. Blum, “Reconsiderando la traducción inglesa de los escritos de la Tierra Pura”, pp. 310-312. Personalmente nos gusta la traducción de *tariki* por “gracia”, aunque se trata de un término de raigambre cristiana que todos los académicos suelen evitar. Curiosamente, Kiyozawa Manshi, en la versión inglesa del *Esqueleto de la filosofía de la*

esfuerzo personal y del mérito acumulado por las obras realizadas. Este último, que en condiciones normales resulta ser un camino arduo hacia la iluminación, sería, sin embargo, aún más difícil de alcanzar en la época del final de la enseñanza budista. Tal y como afirma Hōnen:

Según indica la *Gran colección de sutras* (大集經 jp. *Daijikyō*): vivimos en plena época del final del *dharmā*, en que millones de seres se esfuerzan practicando el camino que conduce a la iluminación sin que ni uno sólo de ellos haya podido alcanzarla. Sin duda es el final del *dharmā*, vivimos en el vil mundo de las cinco corrupciones (五濁 *gojoku*).<sup>372</sup>

Por tanto, a juicio de Hōnen, en aquella época los seres humanos sólo podrían recorrer el segundo camino, el que conduce a la iluminación a través de la Tierra Pura. Esta vía depende del poder de la Alteridad (他力 *tariki*), es decir, que toda liberación se produce merced a la intervención del buda Amida, cuya compasión alcanza al conjunto de los seres. Hōnen simplificó más si cabe la práctica en el seno del budismo de la Tierra Pura.<sup>373</sup> A diferencia de sus antecesores chinos, el monje japonés juzgó necesaria única

---

*religión*, obra que más adelante será objeto de nuestro análisis, traduce *tariki* por *Grace* o *Salvation* y *jiriki* como *Self-Exertion*. Cfr. KMZS, vol. I, p. 136.

<sup>372</sup> T83, p. 1b. Las “cinco corrupciones” consisten en: la corrupción de la era presente, es decir, un periodo en que enfermedades, guerras y hambrunas asolarán nuestro mundo; la degeneración del pensamiento, pues en el ámbito religioso emergerán innumerables creencias falsas y los seres que entonces vivan no acertarán a entender las verdades del budismo; también será un periodo en que los seres estarán obcecados por las pasiones; al mismo tiempo, la calidad espiritual y las capacidades físicas de los seres humanos irán degradándose; por último, la media de vida cada vez se acortará más.

<sup>373</sup> Hōnen se inspiró en Shāndào, quien dividió las enseñanzas de la Tierra Pura en dos tipos: la práctica correcta (正定行 *shōjōgyō*) y las prácticas complejas, *i. e.*, todas las prácticas ajenas a la tradición de la Tierra Pura o heteropraxias (雜行 *zōgyō*). El autor chino habría distinguido entre cinco clases de ortopraxias (五種正行 *goshu shōgyō*): leer sutras (読誦 *dokuju*), meditar sobre Amida o visualizarlo (觀察 *kanzatsu*), venerarlo (礼拝 *raihai*), recitar su nombre (称名 *shōmyō*) y, por último, rezar y hacerle ofrendas (賛歎供養 *sandan kuyō*). De entre las cinco, Shāndào consideraba la cuarta (la predicación del nombre de Amida) como la práctica central, siendo el resto auxiliares (助業 *jōgyō*). Nótese que, a diferencia de esta taxonomía, el budismo de la Tierra Pura japonés realiza una hermenéutica si cabe más fideísta, simplificando la práctica religiosa. Pues si bien para el patriarca chino Shāndào las prácticas arriba citadas eran auxiliares, siglos más tarde Hōnen las consideró prescindibles. Según el bonzo japonés, la recitación de la fórmula *nenbutsu* era el único medio para renacer en la Tierra de Amida.



y exclusivamente la prédica de la fórmula tomo refugio en el buda Amida (専修念仏 *senju nenbutsu*). Según explicaba:

Debido a que el *nenbutsu* es una práctica sencilla, todos pueden realizarla. La dificultad de las numerosas ascesis existentes no permite que todos, independientemente de sus capacidades (機 *ki*), las pongan en práctica. Para conseguir que el conjunto de los seres puedan alcanzar el renacimiento [en la Tierra Pura], debemos abandonar el arduo camino y abrazar la sencilla senda consistente en el voto de Amida.<sup>374</sup>

La virtud de tal plegaria estribaría, primero, en la cualidad cuasi mágica de esa expresión que, a manera de *mantra*, contendría toda la sabiduría de la tradición budista. La práctica, ahora reducida a la mínima expresión, junto con la fe, sumadas a la ayuda (加護 *kago*) que nos prestaría el buda Amida, conducirían al ansiado renacimiento en la Tierra Pura. Siguiendo a Shândào, Hōnen pone énfasis en el estado psicológico de paz espiritual (安心 *anjin*) en que debe encontrarse aquel que aspire a ser salvado por Amida. La redención consistiría en un proceso que se iniciaría con la conciencia de nuestra limitada naturaleza espiritual, acompañada de una fe sincera en el poder que posee el buda Amida para hacernos renacer en la Tierra Pura. Tras la muerte y el renacimiento en esa Tierra, gracias a las prácticas espirituales allí realizadas, despertaríamos a la “gran compasión” y volveríamos al mundo del sufrimiento transformados en seres iluminados con el fin de ayudar a los que allí moran (回向発願心 *ekō hotsugan-shin*)

Para concluir esta somera presentación de las tesis de Hōnen desearíamos hacer algunas puntualizaciones. En primer lugar, todo hace indicar que este bonzo japonés no pretendió fundar una escuela diferenciada, pues vivió y murió como un monje Tendai. En segundo lugar, las afirmaciones realizadas por Hōnen en sus textos, que en algunos casos son

---

<sup>374</sup> T83, 1b.

ambiguas, dieron lugar a intensos debates doctrinales entre sus seguidores. El aspecto que quizá más dividió a sus discípulos fue la distinción entre fe y obras. Es decir, en el pensamiento de Hōnen aún mediaban dos agentes para conseguir la salvación: el devoto y el buda Amida, o, dicho de otra forma, no se subordinaba todo a la gracia sino que se requería de un mínimo de práctica, de esfuerzo individual. De hecho, las biografías de Hōnen revelan que recitaba constantemente la fórmula “tomo refugio en el buda Amida” y que respetó de forma estricta la regla monástica. El distinto grado de énfasis en la fe y la relativización de toda práctica budista, incluyendo los preceptos monacales, fueron los puntos de disensión centrales entre las enseñanzas de este bonzo y las de su discípulo más célebre, Shinran.

## 6. El fideísmo de Shinran

Al igual que Hōnen, Shinran (1173-1262) también fue un monje Tendai insatisfecho con la vida en el Hiei-zan. Atribulado, en el año 1201 entró en una profunda crisis espiritual pues, según explicaría en sus escritos autobiográficos, veinte años de práctica y estudio del budismo no parecían haberle acercado ni un ápice a la iluminación. Fue entonces cuando decidió recluirse durante cien días en el Rokkakudō (六角堂), un templo Tendai situado en Kioto, con la esperanza de encontrar respuesta a las inquietudes que lo azoraban. Habría sido en el 95 día de su encierro cuando tuvo una visión que cambiaría para siempre su vida.<sup>375</sup>

---

<sup>375</sup> Existen dos testimonios de esta revelación. Según una carta de su mujer, Eshinni (恵信尼 1182-1268?), ese día, de madrugada, se le habría aparecido el príncipe Shōtoku transmitiéndole un mensaje sobre cuyo contenido no se ofrece detalle alguno. Por su parte, según un texto conocido como *Anotaciones de los sueños de Shinran* (親鸞夢記 *Shinran muki*) la aparición habría sido de un *bodhisattva* bajo el aspecto de monje. Mientras que en la primera de estas narraciones no se explica prácticamente nada sobre el contenido de la manifestación, la segunda da más detalles. En ella se indica que el ser iluminado que se le apareció a Shinran le indicó que en caso de ser poseído por impulsos sexuales, él mismo adoptaría la forma de mujer para así ser poseída. De este modo, pese a establecer relaciones carnales, Shinran acabaría renaciendo en la Tierra Pura. Según indica el profesor Dobbins, esto quizá indique que Shinran vivía un período de confusión religiosa atormentado por los deseos sexuales que, en caso de haber satisfecho, lo habrían llevado a transgredir los votos

Esa aparición le habría desvelado que todos, sin excepción, podemos alcanzar la salvación gracias a la piedad del buda Amida. La clemencia de Amida alcanzaría incluso a aquellos sumidos en una época de decadencia espiritual como aquella en la que Shinran creía estar inmerso. Esta inspiración llevó a Shinran a convertirse en discípulo de Hōnen, coincidiendo con el periodo en el que arreciaban las críticas contra este último desde los dos monasterios más poderosos que entonces existían en Japón, el propio Hieizan y el Kōfukuji (興福寺) de Nara. Parece que las presiones de éste último monasterio, el centro del budismo en la antigua capital,<sup>376</sup> propiciaron que, en 1207, la corriente liderada por Hōnen fuera prohibida por la corte. Como castigo, Hōnen y algunos de sus discípulos, entre los que se encontraba Shinran, fueron desterrados.

Durante el correspondiente periodo de ostracismo en la provincia de Echigo (越後),<sup>377</sup> Shinran habría conocido a su esposa, a la que rebautizó con el nombre budista de Esshinni y con la que según algunas versiones habría tenido seis hijos. El matrimonio de Shinran es un hecho decisivo no sólo en su vida, sino que es una de las características centrales de la que después sería la escuela budista que lo consideró su fundador. Como hemos señalado previamente, aunque el amancebamiento no era un fenómeno raro entre los monjes, nunca fue una práctica institucionalmente aceptada. Sin embargo, en el caso de Shinran se trataba de un matrimonio formal, consecuente con sus teorías, ya que, según él, las barreras entre los monjes y los laicos debían ser borradas. Tal y como reza su célebre máxima, se consideraba: “ni monje, ni lego (非僧非俗 *hisō hizoku*)”.

---

que había jurado en el Hieizan. Por tanto, dicha revelación habría servido como respuesta a sus dudas, liberándolo de las constricciones de la regla monástica. Cfr. James C. Dobbins, *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, pp. 23-24.

<sup>376</sup> Cfr. J. C. Dobbins, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>377</sup> Actual Niigata 新潟, en el Noroeste de Honshū.

Si por algo destacan los escritos de Shinran, particularmente su obra principal, *Enseñanza, práctica, fe e iluminación* (教行信証 *Kyōgyō shinshō*)<sup>378</sup> es porque reelaboró las doctrinas de la Tierra Pura de forma original, interpretándolas en clave estrictamente fideísta. Shinran intentó ser coherente con su tesis principal: la salvación no proviene de nosotros sino que es un don. Desde este punto de vista hizo una relectura creativa de buena parte de los conceptos de la Tierra Pura, especialmente de aquellos relacionados con la práctica espiritual. Por ejemplo, el enunciado “veneración al buda Amida”, fue reinterpretado de tal forma que, en vez de ser una acción del fiel, era concebido como un don del buda Amida:

En estos pasajes el término veneración (南無 *namu*) posee el significado de “tomar refugio (歸命 *kimyō*)”. (...) Por tanto, “tomar refugio” consiste en una orden de [Amida] que nos atrae, nos llama, hacia [su] voto primordial.<sup>379</sup>

Es la fuerza de Amida la que nos incita, nos atrae hacia el voto, y no nuestra voluntad. Otro tanto ocurre con el concepto de fe. Según su interpretación, en el famoso juramento decimoctavo de Amida en el *Sutra de la vida infinita*, cuando se habla de “aquellos que tengan fe”, en el fondo, esta fe será fruto de la influencia del buda Amida, que produce en los devotos ese estado psicológico. Este Buda incita, despierta la aspiración a alcanzar la budeidad, el sentimiento de compasión hacia todos los seres sintientes y el deseo de salvarlos. Según Shinran, hasta que Amida no se apiadó de los seres humanos y facilitó que éstos pudieran renacer en la Tierra Pura, ningún ser humano habría poseído una fe pura y verdadera, perdidos como habían estado en un mundo de aflicciones. La piedad del Buda habría facilitado a los seres sintientes alcanzar el renacimiento en la Tierra Pura a través de su sabiduría y su compasión.

---

<sup>378</sup> Abreviación del título original: *Pasajes selectos en que se revela la verdadera enseñanza, práctica e iluminación de la Tierra Pura* (顯浄土真実教行証文類 *Kenjōdo shinjitsukyōgyōshō monrui*). Se trata de un conjunto de citas de sutras y tratados de la tradición de la Tierra Pura a los que Shinran añade comentarios.

<sup>379</sup> T83, p. 594c.

## 7. El establecimiento de la escuela de la Verdadera Tierra Pura (浄土真宗 *jōdo shinshū*)<sup>380</sup>

Al igual que en el caso de Hōnen, no parece que Shinran pretendiera fundar una escuela separada, más bien, al contrario, continuó considerándose discípulo de Hōnen durante toda su vida. Fueron, sin embargo, sus seguidores los que dieron forma a esta escisión dentro del budismo de la Tierra Pura, creando rituales, un estilo diferenciado de templo o una organización separada.

Las primeras comunidades de seguidores de Shinran se organizaron en torno a un centro de reunión (道場 *dōjō*) que tenía una función semejante a los templos en otras comunidades, pero de mucha mayor simplicidad y orientación laica. De este modo borraban las fronteras entre lo profano y lo sacro: ya no se concebía la existencia de un espacio sagrado, el templo tradicional regentado por profesionales al que acudían sus seguidores. Además, estas comunidades de la Verdadera Tierra Pura funcionaban de forma igualitaria, sin establecer jerarquías, y repartían equitativamente entre sus miembros el coste del mantenimiento de ese centro espiritual. Las reuniones tenían como objeto principal la recitación del *nenbutsu*, la celebración de homilías o la lectura de textos, muchos de ellos obra de su fundador. Tanto la sencillez del mensaje, como del ceremonial, facilitaron a los misioneros su labor, dado que para extender sus enseñanzas no era necesario crear un costoso templo o llevar consigo lujosas estatuas. Todos estos factores favorecieron que el budismo de la Tierra Pura se difundiera entre muchos japoneses de extracción humilde.

---

<sup>380</sup> Para evitar excesivas redundancias alternaremos la denominación formal de esta escuela, Verdadera Tierra Pura, con la abreviación “escuela Shin” o “budismo Shin”, nomenclaturas que también se utilizan en japonés (真宗 *shinshū*).

Con el tiempo emergieron distintas corrientes y organizaciones que se disputaron el dominio institucional y exegético de la nueva escuela budista. De entre estos grupos pronto destacó aquel organizado en torno al templo Honganji (本願寺) en Kioto, que realizaba las funciones de mausoleo dedicado a Shinran. Su importancia se acrecentó gracias a la labor del monje Rennyo (蓮如 1415-1499). Bajo la dirección de este último el Honganji propagó este credo por todo Japón. Gracias a su poder simbólico, pues el Honganji albergaba los restos de Shinran y era regentado, de generación en generación, por sus descendientes directos, se convirtió en el centro regulador de esta escuela, el depositario de la ortodoxia. De tal modo, buena parte de los templos de la Tierra Pura japonesa diseminados por todo Japón pasaron a ser filiales de este monasterio principal.

Con el paso de los siglos el Honganji acumuló tal poder que, durante el denominado “periodo de las guerras”, en el s. XVI, se convirtió en un fiero enemigo de los generales Ōda y Toyotomi en su lucha por reunificar el país. Tras la victoria de estos estrategas, los nuevos dirigentes del país, el clan Tokugawa, con el fin de debilitar a esta organización, pusieron en práctica una hábil estrategia: ofrecieron tierra y financiación al monje Kyōnyo (教如 1558-1614), antiguo dirigente del Honganji que había sido depuesto por Toyotomi en 1593 en favor de su hermano menor Junnyo (准如 1577-1630). De este modo los nuevos gobernantes consiguieron dividir el Honganji, que se fragmentó para siempre en el Honganji del Este (東本願寺 Higashi honganji)<sup>381</sup> y el Honganji del Oeste (西本願寺 Nishi honganji). La facción apoyada y financiada por el gobierno Tokugawa fue el Honganji del Este, que siempre conservó un estrecho vínculo con el clan dirigente, mientras que el Oeste mantuvo una actitud más distante con las nuevas autoridades.

---

<sup>381</sup> Esta facción es habitualmente denominada “la rama Ōtani (大谷派 Ōtani-ha)” dado que desde su creación la familia Ōtani la controla según un sistema hereditario.

## 8. Budismo Shin y modernización

Una vez hemos expuesto de forma esquemática los conceptos centrales del budismo de la Tierra Pura, así como la historia de la tradición Shin y sus principios teóricos esenciales, daremos un salto de varios siglos para ocuparnos de nuevo del periodo Meiji. Podría afirmarse sin temor a caer en la exageración que durante esta época la tradición de la Verdadera Tierra Pura lideró el budismo nipón a nivel institucional, político, académico y teórico. Piénsese, por ejemplo, que de sus filas salieron buena parte de los teóricos budistas más influyentes del mencionado periodo. Shimaji Mokurai perteneció al Honganji del Oeste, mientras que Inoue Enryō, Murakami Senshō o Kiyozawa Manshi estaban adscritos al Honganji del Este. Aunque no podemos ofrecer una respuesta detallada a la pregunta sobre por qué, de entre el nutrido conjunto de escuelas que componen el budismo japonés, fue precisamente el budismo de la Verdadera Tierra Pura el que lideró la modernización del budismo nipón, al menos sí podemos señalar algunos de los factores que, en parte, explicarían dicho fenómeno.

Empezaremos por comentar los motivos socio-económicos e institucionales que permitieron al budismo Shin hacer frente a los cambios drásticos que se produjeron en Japón a finales del s. XIX. A pesar de que, comparada con otras escuelas, su creación fue tardía, concretamente en el s. XIII, esta corriente apenas necesitó unos siglos para arraigar entre la población nipona, especialmente en las zonas rurales. De tal modo, durante el periodo Edo pasó a ser la tradición budista con mayor número de seguidores en Japón. Esta circunstancia se debió no sólo al carisma de su fundador o a la visión política de algunos de sus sucesores en la dirección del poderoso Honganji, como fue el caso de Rennyo, sino también a la sencillez de su mensaje: la mera fe en el buda Amida nos permitiría acceder a su Tierra tras la muerte.

La extensión entre la población del budismo Shin tiene una importancia decisiva, pues está directamente relacionado con la capacidad

económica de esta escuela. Durante las primeras décadas de la era Meiji esta tradición budista destacó por su influencia institucional así como por ser la que tenía más capacidad económica de entre todas las corrientes budistas. Estas características, unidas a la visión de futuro de sus dirigentes, permitieron ofrecer la educación más avanzada a sus monjes, así como poner en marcha un programa de becas para que pudieran estudiar en la Universidad de Tokio y en el extranjero.<sup>382</sup>

Otra causa que explicaría por qué esta escuela mantuvo parte importante de su patrimonio tras la restauración Meiji es que prácticamente no se había hibridado con el Shinto, de forma que no se vio afectada por algunas de las medidas políticas tomadas por el gobierno durante la era Meiji destinadas a separar budismo y Shinto.<sup>383</sup> Además, cuando, en el año 1871, el gobierno confiscó las grandes posesiones de tierra vinculadas a los templos, tampoco sufrió expropiaciones considerables. En cambio, las escuelas más perjudicadas fueron las del budismo Tendai y Shingon, ambas hibridadas con el Shinto desde el periodo Heian, y poseedoras de extensos feudos (莊園 *shōen*).<sup>384</sup>

A las razones apuntadas hasta ahora, que explicarían el destacado papel que jugó el budismo Shin durante este periodo, hay que sumar que el

---

<sup>382</sup> Los académicos surgidos de esta corriente han ocupado buena parte de las plazas de profesorado de la especialidad en estudios budistas de la Universidad de Tokio desde la creación de esta institución, a finales del s. XIX, hasta la actualidad.

<sup>383</sup> Shinran estaba convencido de que, en la época de decadencia en que vivía, sólo la gracia del buda Amida podía salvarnos, de modo que la veneración a cualquier otro buda resultaba superflua. Su actitud era más radical si cabe con respecto a los *kami*, reverenciados hasta entonces por todas las escuelas budistas niponas. Tal y como quedó reflejado en uno de sus himnos: “cuán triste es que monjes y legos / veneren a los *kami* del cielo y la tierra / intentando escoger días fastos / dedicándose a la adivinación y a realizar ceremonias religiosas (祭祀 *saishi*)”. Cfr. *Himnos japoneses de la época del dharma verdadero, el dharma aparente y el final del dharma* (正像末和讃 *Shōzōmatsu wasan*). T83, pp. 667c-668a.

<sup>384</sup> Entre los monasterios a los que les fueron confiscadas más tierras encontramos el complejo monástico Shingon conocido como el Kōya-san (高野山) y el templo Tendai Kanei-ji (寛永寺). Éste último ocupa en la actualidad una mínima superficie de tierra si la comparamos con su dimensión original. De hecho, hasta el periodo Meiji se extendía en un vasto terreno que hoy ocupan el parque de Ueno, en Tokio, y todos los museos nacionales allí ubicados. Cfr. Y. Kashiwahara, *op. cit.*, pp. 42-44.



Honganji del Oeste gozó de una buena relación con las autoridades del gobierno Meiji. Recordemos que el clan Tokugawa había provocado la escisión de su rival, el Honganji de Este, motivo por el cual el Honganji del Oeste no fue un aliado tradicional del gobierno *bakufu*.<sup>385</sup> A medida que se acercaba el final del periodo Meiji, el Honganji del Oeste estableció vínculos más estrechos con los lealistas y, cuando la revuelta encabezada por los clanes del sur se desató, participó aportando financiación y hombres al ejército rebelde.<sup>386</sup> Por su parte, el Honganji del Este también se mantuvo activo durante aquel periodo convulso, aunque sus apoyos fueron en ambos sentidos. Por un lado, mantenía una estrecha relación con el *bakufu*, que se tradujo en tratos de favor hacia el Honganji por parte de las autoridades de aquel periodo. Como símbolo del vínculo que unía a ambas instituciones podemos señalar el hecho de que en 1863 el Honganji mandó esculpir una estatua de Tokugawa Ieyasu, el primer gobernante de la saga Tokugawa, en uno de sus pabellones principales. Pero la política del Higashi Honganji era extremadamente hábil, buscando mantener buenas relaciones con los dos bandos en contienda. Por este motivo, el mismo año en que mandaba esculpir esa escultura, también hacía una donación económica a la Casa Imperial y, poco después, restauraban una capilla situada en uno de sus templos dedicada a venerar al antiguo emperador Kameyama (龜山天皇 1249-1305).<sup>387</sup>

En un principio, cuando estalló el conflicto armado entre los dos bandos, el Honganji del Este se mantuvo leal al gobierno *bakufu*. De este modo, durante el inicio del enfrentamiento entre el gobierno y los clanes

---

<sup>385</sup> De hecho, entre la numerosa comunidad budista del periodo Edo, encontramos a monjes lealistas salidos de las filas del Honganji del Oeste vinculados a los *shinshi*, los samuráis errantes defensores de la figura del emperador, de la expulsión de los bárbaros y de la persecución de la religión cristiana. Por ejemplo, uno de estos monjes, Gesshō (月性 1817-1858), influyente monje del Honganji del Oeste, destacó por ser uno de los mayores defensores del emperador, publicando una obra que gozó de cierta popularidad durante el ocaso del poder de los Tokugawa, *La ley budista como protectora de la nación* (仏法護国論 *Buppō gokoku ron*). Y. Kashiwahara, *op. cit.*, pp. 5-9.

<sup>386</sup> Y. Kashiwahara, *op. cit.*, p. 11.

<sup>387</sup> Kashiwahara Yūsen 柏原祐泉, *Investigaciones sobre la historia de la escuela Shin y del budismo*. 3. (真宗史仏教史の研究. 3 *Shinshū shi bukkyō shi no kenkyū*. 3). Kyōto, Heiraku shoten, 2000, p. 175.

opositores, aportó dinero y hombres para defender a las autoridades. Sin embargo, cuando la derrota de las fuerzas oficialistas parecía inevitable, el Honganji del Este desertó, sumándose al bando imperial poco antes de que este último consiguiera la victoria definitiva. Además, para congraciarse con las nuevas autoridades, apenas iniciada la restauración Meiji, ambos Honganji hicieron considerables donaciones a un gobierno muy necesitado de liquidez, una razón más por la que estas dos organizaciones siempre mantuvieron cierto ascendiente sobre el gobierno Meiji.<sup>388</sup>

Existe otro factor social que explicarían por qué este tipo de budismo pudo adaptarse con facilidad a los cambios que se produjeron durante el periodo Meiji: su carácter cuasi-secularizado o para-secular. Tal y como hemos explicado con anterioridad, desde tiempos de Shinran los monjes Shin se casaban y, siguiendo el ejemplo del fundador, tenían familia. De este modo, cuando, a principios de la era Meiji, el gobierno promulgó leyes en que los monjes eran considerados como ciudadanos de a pie, retirándoles todos los privilegios de que habían gozado hasta entonces, así como las restricciones propias de su condición, la escuela Shin ya estaba preparada para ese cambio de estatus. A partir de entonces se permitió a los monjes budistas casarse, comer carne o dejar crecer su pelo, medidas que no supusieron un cambio sustancial para los miembros de la escuela Shin, que asimilaron con facilidad las nuevas circunstancias. Mientras tanto, en el resto de confesiones budistas estas medidas provocaron malestar y, tras no pocas disputas internas, fueron aceptadas con reticencia.

Una vez presentados los factores socio-económicos y políticos que explicarían parcialmente la vitalidad de que gozó el budismo Shin durante el periodo Meiji, nos gustaría apuntar una última razón, la teórico-ritual. Esta última puede considerarse como una de las causas que favorecieron la aparición de exégetas modernos entre los miembros del budismo Shin. Sin

---

<sup>388</sup> Cfr. Y. Maruyama, *op. cit.*, pp. 76-77; Y. Kashiwahara, *op. cit.*, pp. 176-177.

embargo, es una cuestión difícil de esclarecer, pues corremos el riesgo de juzgar la tradición de la Verdadera Tierra Pura precisamente desde la perspectiva actual, siguiendo la “reinterpretación modernista” de las teorías tradicionales que realizaron los monjes pertenecientes a esta generación.

Ciertamente, comparada con otras escuelas budistas niponas, es razonable aseverar que existen elementos del budismo Shin que favorecieron el florecimiento de esta *intelligentsia* modernista en su seno. Por ejemplo, dicha corriente carece de complicados rituales, de hecho, el budismo Shin es una de las pocas ramas del budismo nipón que prácticamente no recibió la impronta del budismo esotérico, el budismo ritual por excelencia y quizá la corriente budista nipona más influyente. Es más, el propio concepto de “práctica religiosa” fue cuestionado por el fundador de esta tradición, Shinran, quien proclamó que, por nosotros mismos, nada podemos hacer para alcanzar la iluminación. Dada nuestra frágil condición, sólo podemos proferir la frase “tomo refugio en el Buda Amida (南無阿弥陀仏 *namu amida butsu*)”, no tanto como un acto destinado a lograr la iluminación, algo que contradiría las teorías de esta escuela sobre las limitaciones de la naturaleza humana, sino como mera manifestación de una fe en Amida que, a fin de cuentas, nos habría sido otorgada por su compasión. La insistencia en la fe y la escasez de rituales quizá eran terreno abonado para que, a finales del s. XIX, los intelectuales de esta escuela, formados en la ciencia y la filosofía occidentales, pudieran inclinarse por interpretaciones de su credo de tipo racionalista, enfatizando las semejanzas entre su religión y el universo descrito por la ciencia moderna. O, en el otro extremo, para que se decantaran por una interpretación experiencial del budismo de la Verdadera Tierra Pura.

No obstante, lo afirmado en el párrafo anterior podría llevarnos a equívoco. Si bien es cierto que las características de la doctrina Shin pudieron fomentar la aparición de nuevas interpretaciones llevadas a cabo durante el periodo Meiji, también lo es que las novedosas exégesis entonces realizadas

constituían una ruptura con la tradición Shin. Por ejemplo, debemos tener en cuenta que la presencia de elementos sobrenaturales es algo esencial no sólo en la religión budista en general, sino también en la corriente de la Verdadera Tierra Pura en particular. Empezando por el mismo concepto de Tierra Pura, pues al fin y al cabo, se trata de un lugar físico, al menos en la mayoría de sus interpretaciones tradicionales, situado al Oriente del mundo de los seres humanos, concretamente a cien mil tierras del buda en dirección al Este. Lo mismo sucede con el buda Amida, deidad central de esta escuela, un ser que se aparecería a sus devotos en el lecho de muerte junto con su séquito de veinticinco seres iluminados (sk. *bodhisattva*) y los acompañaría hasta su Tierra Pura. Estas son sólo dos de esas creencias sobrenaturales difícilmente conciliables con las teorías de la ciencia moderna que durante la era Meiji se difundieron por todo Japón, pero podríamos enumerar muchas otras compartidas con el resto de tradiciones budistas.

Por tanto, la desmitologización de algunas de las tesis centrales del budismo Shin llevada a cabo por monjes como Shimaji, Inoue, Murakami o Kiyozawa aunque en ocasiones se inspire en su tradición doctrinal, en muchas otras violenta esos principios.<sup>389</sup> Para hacernos una idea de la heterodoxia de las ideas que estos autores planteaban pensemos, por ejemplo, en la reinterpretación de la Tierra Pura llevada a cabo por estos monjes. Recordemos que Shimaji Mokurai hizo una exégesis simbólica del monte Sumeru, centro geográfico de la cosmología budista que constituyó uno de los

---

<sup>389</sup> El profesor Josephson ofrece una comparación esclarecedora que pone de manifiesto las diferencias entre los motivos por los que Shinran, el fundador del budismo de la Verdadera Tierra Pura, rechazaba la veneración a las deidades locales, así como el recurso a los adivinos, por un lado, y las razones que, siglos más tarde, adució Inoue Enryō para rechazar las creencias populares, por otro. Mientras que Shinran las consideraba prácticas peligrosas que podían llevar a la locura y que, en el fondo, estaban guiadas por fuerzas demoníacas que deseaban engañar a la gente; por su parte, Inoue juzgaba que eran supersticiones que obstaculizan el progreso de la nación cuya existencia era imposible, pues vulneraban las leyes naturales. Así, pues, el rechazo de la veneración a las deidades locales característico del budismo de la Verdadera Tierra Pura en el caso de Shinran y en el de Inoue se insiere en dos marcos metafísicos completamente distintos: el mundo de lo mágico, en el caso del fundador de la escuela, y el pensamiento racionalista, en el caso de Inoue y los monjes modernistas. Cfr. Jason Ānanda Josephson, “When Buddhism Became a ‘Religion’. Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2006, 33 / 1, p. 154.

principales caballos de batalla a finales del periodo Edo e inicios del periodo Meiji. Como es normal, las discusiones sobre el monte Sumeru tuvieron influencia sobre la nueva concepción de la Tierra Pura. Esta tierra del buda Amida, que hasta entonces había sido mayoritariamente interpretada como un espacio físico, un lugar geográfico en la inmensidad del universo budista, pasó a ser vista como una realidad mental, la metáfora de una experiencia de iluminación. Como veremos en las siguientes páginas, uno de los primeros en llevar a cabo dicha hermenéutica novedosa fue Kiyozawa.

Del mismo modo, los estudios históricos sobre el budismo que llegaron desde Occidente presentaban al buda Śākya como una figura histórica. Esta clase de investigaciones no tardaron en influenciar a investigadores del budismo Shin. Este fue el caso de Murakami Senshō, quien en su obra *Ensayo sobre la unidad del budismo japonés* (1901) realizó una exégesis semejante del buda Amida. El contenido del primer punto, titulado “Mi humilde opinión sobre el buda Śākya (釈迦に対する鄙見 *Shaka ni taisuru hiken*)”, desató una agria polémica en el seno de la rama Shin Ōtani que supuso la anatemización de Murakami. Según explica en este ensayo:

El parecer de cualquier religión sobre su fundador está relacionado con sus vicisitudes. A medida que prospera empieza a representar a su fundador con toda clase de fantasías y acaba atribuyéndole, tras su muerte, una naturaleza milagrosa y sobrenatural.<sup>390</sup>

De tal modo, Murakami presentaría a sus lectores al buda Amida, el centro sobre el que orbita el budismo de la Verdadera Tierra Pura, como un principio abstracto:

Creo que, en realidad, el único buda que existió fue Śākya, mientras que el resto de budas y seres iluminados (*bodhisattvas*) no són más que metáforas de

---

<sup>390</sup> Murakami Senshō 村上專精, *Ensayo sobre la unidad del budismo japonés* (仏教統一論 *Bukkyō tōitsu ron*). Tōkyō, Kinkōdō shoseki, 1901, pp. 443-444.

un ideal abstracto y no seres que realmente existen.<sup>391</sup>

Allí Murakami afirmaba que sus tesis no contradecían la ortodoxia Shin, pues a su juicio, si bien concebir al buda Amida como un ser concreto es impensable, verlo como un ideal, como una abstracción, puede incluso ayudar a nuestra fe.<sup>392</sup> Ahora bien, Murakami distinguía entre dos tipos de fe, aquella que vulnera la razón y que irá desapareciendo a medida que la civilización avance, y la que está de acuerdo con la razón, con el sentido común, y se impone a medida que la sociedad progresa. Según afirma, no puede existir una verdadera fe que vaya en contra del juicio del sentido común, ni de la opinión de los sabios.<sup>393</sup> Si una creencia de este tipo se diera no se trataría de fe, sino de “supersticiones enfermizas (病的迷信 *byōteki meishin*)”.<sup>394</sup>

En cierto sentido, la modernización doctrinal del budismo Shin no fue una transición sosegada, sino que resultó ser un proceso traumático, difícil de asimilar tanto para la mayoría de los seguidores de esta tradición, como para buena parte de sus dirigentes y académicos. Esta es una de las razones que explicaría por qué en ocasiones estas disensiones teóricas se saldaron con la anatémización de algunos de esos monjes modernistas.<sup>395</sup>

---

<sup>391</sup> S. Murakami, *op. cit.*, pp. 454-455.

<sup>392</sup> Cfr. S. Murakami, *op. cit.*, p. 455.

<sup>393</sup> Cfr. S. Murakami, *op. cit.*, p. 463-464.

<sup>394</sup> S. Murakami, *op. cit.*, p. 465.

<sup>395</sup> La escuela Shin utiliza un término característico para hacer referencia a las herejías. Se trata del vocablo *ianjin* (異安心), literalmente “apartarse del *anjin*” siendo *anjin* un concepto central en la doctrina de Shinran que equivale a “tener fe en el buda Amida”. En resumidas cuentas, ese término significaría algo así como “apartarse de la fe verdadera”. Precisamente dentro del budismo Shin la aparición de interpretaciones heréticas y la anatémización de estos heterodoxos ha sido especialmente frecuente a lo largo de la historia, escribiéndose el último capítulo de estas persecuciones durante el s. XX. Sobre el problema de las herejías en la escuela Shin, el profesor Kashiwahara escribía lo siguiente: “me temo que la incesante aparición de herejías no tiene parangón en otras escuelas budistas, esto se debe a que algunas de las doctrinas centrales [del budismo Shin], como son ‘la absoluta gracia de Amida (絶対他力 *zettai tariki*)’, ‘la disposición de los malvados para alcanzar la salvación (悪人正機 *akunin shōki*)’, ‘la unidad existente entre el hombre que no ha alcanzado la iluminación y el buda Amida (機法一体 *kihō ittai*)’, o la teoría según la cual ‘el renacimiento en la Tierra Pura de Amida se alcanza a través de la fe (信心正因 *shinjin shōin*)’, etc., son teorías que fácilmente pueden llevar a errores de interpretación”. Kashiwahara Yūsen 柏原祐泉, “El

Los autores que abanderaron las corrientes reformistas eran al principio una minoría, una élite, alejada tanto de buena parte del sentir general de sus feligreses, como de la jerarquía y de los académicos que defendían planteamientos ortodoxos.<sup>396</sup> La disputa entre los tradicionalistas, que temían que el proceso de modernización que estaba sufriendo el país arrastrara a su escuela hacia los márgenes de la sociedad y acabara por llevarla a la extinción, y los reformadores, claramente influidos por ideas de raigambre occidental, deseosos de llevar a su religión por el camino del universalismo y de hacerla compatible con el pensamiento científico, etc., en algunos casos se saldó con la expulsión de estos últimos. Por citar algunos de los ejemplos más ilustres: Inoue abandonó la escuela Shin Ōtani, mientras Kiyozawa y Murakami fueron temporalmente expulsados, en lo que no sólo era un enfrentamiento doctrinal, sino también una lucha por el poder en el seno de la rama Ōtani del budismo Shin.<sup>397</sup>

Pese a que estos autores nunca encontraron un apoyo mayoritario entre los fieles, ni en las altas esferas de sus organizaciones, sí que gozaron de una influencia remarcable en los círculos académicos. Dentro de la escuela Shin, especialmente en la rama Ōtani, el enfrentamiento entre los teóricos

---

problema de la herejía en el budismo Shin (真宗における異安心の問題 *Shinshū ni okeru ianjin mondai*). En *Investigaciones sobre la historia de la escuela Shin y del budismo. Vol. II* (真宗史仏教史の研究. 2 *Shinshū shi bukkyō shi no kenkyū*. 2). Kyōto, Heiraku shoten, 1996, p. 150.

<sup>396</sup> Poco antes de su muerte el profesor Ikeda Eishun señaló la escasez de estudios sobre los monjes conservadores, pues la gran mayoría de las investigaciones sobre el periodo Meiji se han centrado en los autores de tendencia modernizadora. Cfr. “El problema de la génesis de las escuelas budistas contemporáneas y sus doctrinas (近代宗派仏教の成立と教学問題 *Kindai shūha bukkyō no seiritsu to kyōgaku mondai*)”. En *Filosofía india y budología* (印度哲学仏教学 *Indo tetsugaku bukkyōgaku*), no. 12, 1997, pp. 286-287.

<sup>397</sup> Para estudiar las anatemizaciones de los monjes modernistas pertenecientes a la rama Ōtani del budismo Shin, así como su relación con las luchas por la hegemonía, se puede consultar el trabajo de Ryan Ward: “El problema de las herejías en la rama Ōtani durante los periodos Meiji y Taishō (明治・大正期大谷派における異安心問題 *Meiji, Taishō Ōtani-ha ni okeru ianjin mondai*)”. En el *Anuario del seminario de ciencias de la religión de la Universidad de Tokio* (東京大学宗教学研究室年報 *Tōkyō daigaku shūkyōgaku kenkyūshitsu nenpō*), vol. XXII, 2005, pp. 129-156. En cierto sentido, en su investigación Ward recoge el guante lanzado por el profesor Ikeda y se dedica a explorar el pensamiento de los sectores conservadores del budismo Shin durante la primera mitad del s. XX.

ortodoxos y los modernistas se convirtió en una constante casi hasta la actualidad,<sup>398</sup> destacando entre las pugnas más célebres, aquellas que se produjeron antes de la Segunda Guerra Mundial dentro de la Universidad Ōtani entre los antiguos discípulos de Kiyozawa, como Kaneko Daie (1881-1976 金子大栄), Sasaki Gesshō (1875-1926 佐々木月樵) o Soga Ryōjin (1875-1971 曾我量深), y los miembros del sector conservador, representado principalmente por los académicos del Seminario Takakura (高倉学寮).<sup>399</sup>

---

<sup>398</sup> Sobre los conflictos en el seno del budismo Ōtani tras la Segunda guerra mundial puede leerse: Notto R. Thelle, “Power Struggle in Shin Buddhism: between Feudalism and Democracy”. *Japanese Religions* 9, no. 3, 1976, pp. 64-75; Gerald Cooke, “The Struggle for Reform in Ōtani Shin Buddhism”. *Japanese Religions* 10, no. 2, 1978, pp. 16-41; Gerald Cooke, “A New Life-Stage in the Ōtani Denomination”. *Japanese Religions* 15, no. 3, 1988, pp. 69-73.

<sup>399</sup> En el caso del Honganji del Oeste encontramos disensiones similares y autores modernistas que fueron perseguidos y expulsados, como en el caso de Nonomura Naotarō (野々村直太郎 1871-1946), quien sufrió represalias tras la publicación de su obra *Crítica de la enseñanza de la Tierra Pura* (浄土教批判 *jōdokyō hihan* 1923) en que pretendía desmitologizar esta tradición y hacerla compatible con las teorías científico-filosóficas contemporáneas. Sin embargo, a diferencia de la corriente Ōtani, en el Honganji del Oeste la corriente teórica conservadora siempre ha gozado de una mayor influencia.



## II. KIYOZAWA MANSHI Y SU TIEMPO

### 1. Años de formación (1863-1888)

Tokunaga Manshi (徳永満之 1863-1903), posteriormente conocido como Kiyozawa Manshi,<sup>400</sup> nació el 26 de junio de 1863 en la actual ciudad de Nagoya. El mayor de cuatro hermanos, era hijo de un samurái de bajo rango perteneciente al clan Owari (尾張藩) llamado Tokunaga Naganori (徳永永則 1831-1913).

Como ya hemos explicado en la primera parte del presente trabajo de investigación, los samuráis de bajo rango fueron los que más acusaron los cambios que se produjeron durante el periodo Meiji. Una vez abolido el sistema de castas en que los guerreros detentaban el poder, los samuráis que ocupaban el escalafón más bajo fueron desposeídos de su salario, que para muchos, sin apenas propiedades, era su único sustento.<sup>401</sup> En el caso concreto de Kiyozawa tales cambios obligaron a su padre, que hasta entonces desempeñaba un cargo en el ejército de infantería de su clan, a buscar nuevos medios de subsistencia como la venta ambulante de té.<sup>402</sup>

---

<sup>400</sup> Sabemos que el apellido Kiyozawa no era de su agrado, pero lo denominaremos así por razones prácticas, ya que, al fin y al cabo, ha pasado a la posteridad como Kiyozawa Manshi. Más adelante explicaremos las circunstancias que finalmente le hicieron cambiar su apellido original en 1895. Hasta esa fecha, por lo tanto, el nombre que en realidad utilizó nuestro autor fue el de Tokunaga Manshi.

<sup>401</sup> En sus diarios Kiyozawa Manshi dejó escrito un árbol genealógico: “Genealogía de las [últimas] cinco generaciones de la familia Tokunaga (徳永家五代間系図 *Tokunagake godaikan keizu*)”. Cfr. Akegarasu Haya 暁鳥敏 y Nishimura Kengyō 西村見暁 (eds.), *Obras completas de Kiyozawa Manshi. vol. I* (清沢満之全集 *Kiyozawa Manshi zenshū*). Kyōto, Hōzōkan, 1953-57, pp. 500-502. En años recientes se han confeccionado unas nuevas *Obras Completas* publicadas por la editorial Iwanami, que son las que utilizaremos preferentemente en este trabajo. Para diferenciar ambas versiones, utilizaremos la abreviación “KMZS”, para referirnos a la edición de Iwanami, mientras que las *Obras Completas* publicadas por la editorial Hōzōkan, que citaremos en menor medida, serán abreviadas como “KMZS (edición Hōzōkan)”.

<sup>402</sup> Cfr. Wakimoto Tsuneya 脇本平也, *Biografía crítica de Kiyozawa Manshi* (評伝清沢満之 *Hyōden Kiyozawa Manshi*). Kyōto, Hōzōkan, 1982, p. 33; Yoshida Kyūichi 吉田久一, (清沢満之 *Kiyozawa Manshi*). Tōkyō, Yoshikawa kō bunkan, 1961, p. 37. En ambas monografías se explica que “vendía té y demás productos en cajas de bambú”.

El joven Kiyozawa Manshi destacó siempre en los estudios, actividad por la que sentía gran pasión. Sin embargo, su nacimiento, en 1863, coincidió con el periodo de transición que desembocaría en el nuevo régimen político y social instaurado durante la época Meiji, de modo que las repercusiones de estas transformaciones sociales en la economía familiar de los Tokunaga con toda probabilidad dificultaron que sus progenitores pudieran dar al primogénito la educación que deseaban. Sin embargo, observando la biografía del joven Manshi, parece claro que sus padres, pese a las estrecheces que padecían, se esforzaron por ofrecerle la mejor formación posible.

Desde los 8 a los 12 años estudió según el sistema tradicional samurái, es decir, frecuentó una academia que, poco después, se convertiría en escuela pública, en la que recibiría una formación memorística basada en el aprendizaje de poemas clásicos japoneses, como el compendio *De cien poetas un poema* (百人一首 *Hyakunin isshu*)<sup>403</sup> y el corpus de textos confucianos de los *Cuatro libros* y los *Cinco clásicos* (四書五經 ch. *sishū wǔjīng*, jp. *shisho gokyō*).<sup>404</sup> Además, en lo que atañe a su relación con la religión, la familia Tokunaga, particularmente la madre, Takiko (たき子 1843-1891),<sup>405</sup> eran seguidores del budismo de la Verdadera Tierra Pura, motivo por el que, ya desde joven, Kiyozawa conoció algunos de los textos centrales del

---

<sup>403</sup> Se refiere a la recopilación realizada por Fujiwara no Teika (藤原定家 1162-1241), cuyo título completo es *Pequeño depósito de un poema de cien poetas* (小倉百人一首 *Okura hyakunin isshu*). Una colección de 100 poemas del estilo *waka* (和歌), i. e., compuestos por treinta y una sílabas, que fueron escritos por 100 poetas diferentes. De ahí su nombre, literalmente, “cien personas, un poema”.

<sup>404</sup> Los *Cinco clásicos* son cinco textos de la antigüedad china, escritos previamente al nacimiento del confucianismo. Pese a que su contenido no tiene relación con esta doctrina, fueron adoptados por Confucio (551-478 a.C.) y sus seguidores como textos de formación. Se trata de *El libro de los cambios* (易經 *Yì Jīng*), *El libro de los poemas* (詩經 *Shī Jīng*), *El documento de los ritos* (禮記 *Lǐjì*), el *Libro de los documentos* (書經 *Shūjīng*) y *[Los anales de] primavera y otoño* (春秋 *Chūnqiū*). Los *Cuatro libros* hacen referencia a los textos seleccionados por Zhū Xī (朱熹 1130-1200), el padre del neoconfucianismo del periodo Sóng, y que, desde entonces, constituyen el corpus de la doctrina confuciana. Se trata de *El gran estudio* (大學 *Dàxué*), la *Doctrina del medio* (中庸 *Zhōngyōng*), las *Analectas* (論語 *Lúnyǔ*) y el *Mencio* (孟子 *Mèng zǐ*).

<sup>405</sup> Nishimura Kengyō 西村見暁, *El “sensei” Kiyozawa Manshi* (清沢満之先生 *Kiyozawa Manshi sensei*). Kyōto, Hōzōkan, 1951, pp. 18-19.

budismo Shin como, por ejemplo, los *Versos de la verdadera fe* (正信偈 *Shōshin ge*)<sup>406</sup> y los *Himnos japoneses de la Tierra Pura* (浄土和讃 *Jōdo wasan*)<sup>407</sup> de Shinran o las *Cartas* (御文 *Ofumi*) de Rennyo (蓮如 1415-1499).<sup>408</sup>

En 1875, a los doce años de edad, Kiyozawa entró en una escuela de estudios de lengua extranjera recientemente establecida por el gobierno Meiji en su ciudad natal, Nagoya. Por desgracia para él, en 1877, debido a los problemas de presupuesto derivados de la guerra de Seinan (西南戦争 *seinan sensō*) entre el gobierno Meiji y los insurgentes liderados por Saigō Takamori, el gobierno nipón cerró cinco de estas escuelas, manteniendo sólo las de Tokio y Osaka. Este fue uno de los muchos casos en la primera década de la era Meiji en que el gobierno o las autoridades locales emprendían un proyecto innovador para poco después abandonarlo, en lo que fue un periodo de constante experimentación, innovación e inestabilidad política motivada, principalmente, por los conflictos entre las diversas facciones que componían el gobierno.<sup>409</sup> Pese al infortunio, lo cierto es que desde los doce hasta los quince años Kiyozawa había recibido una valiosa formación en lengua inglesa que le sería de gran ayuda en los años venideros.

Después del contratiempo que supuso el cierre de la escuela de lenguas extranjeras, Kiyozawa ingresó primero en una escuela provincial y después en una escuela de estudios médicos de la prefectura de Aichi, donde cursaría medicina y alemán durante apenas cuatro meses. No se sabe a ciencia

---

<sup>406</sup> El título completo es *Versos de la verdadera fe en el 'nenbutsu'* (正信念仏偈 *Shōshin nenbutsu ge*), obra de Shinran en que este monje recopila las enseñanzas centrales de los fundadores de la doctrina de la Tierra Pura.

<sup>407</sup> Conjunto de 118 poemas de temática budista compuestos por Shinran en 1248.

<sup>408</sup> Considerado como el gran reformador y propagador del budismo Shin, Rennyo legó buena parte de sus enseñanzas en forma de cartas dirigidas a sus seguidores. Esas misivas ponen de manifiesto el talento de este monje para expresar las doctrinas religiosas utilizando un lenguaje sencillo. En inglés se puede consultar la monografía de Minor L. Rogers y Ann T. Rogers, *Rennyo: the second founder of Shin Buddhism. With a translation of his Letters*. Berkeley, Asian Humanities Press, 1991.

<sup>409</sup> Hazel J. Jones, *op. cit.*, p. 14 y ss.

cierta por qué motivo abandonó los estudios en esa última institución ya que, de hecho, las narraciones de los biógrafos difieren entre sí,<sup>410</sup> y la poca información que a este respecto ofrece él mismo no ayuda a salir de dudas.<sup>411</sup>

Sea como fuere, parece que las complicaciones para seguir con los estudios acabaron llevando al joven Kiyozawa a convertirse en monje. Como hemos comentado, los miembros de la familia Tokunaga eran feligreses del budismo Shin Ōtani y el propio adolescente mantenía una estrecha relación con dos hermanos, Kogawa Kūe (小川空恵 ¿?) y Kogawa Kūjun (小川空順 ¿?), que eran monjes de un templo Shin situado en las cercanías de su casa, el monasterio Kakuonji (覚音寺). Tras las sugerencias de sus jóvenes amigos, además de la mediación de un monje local, llamado Ryūge kūon (龍華空音 ¿?), Kiyozawa tomó los hábitos en el templo Kakuon-ji en febrero de 1878, cuando tenía catorce años de edad.<sup>412</sup>

Esta versión es confirmada por las palabras de Kiyozawa que, cuando recordaba los motivos por los que entró en el monacato, afirmaba que, tomó los hábitos no tanto como respuesta a una llamada religiosa, sino porque deseaba continuar sus estudios y pensaba que el sistema de becas de la escuela Shin le permitiría cumplir su objetivo. Tal y como recordaba su discípulo Akegarasu Haya (暁烏敏 1877-1954), Kiyozawa le habría hecho

---

<sup>410</sup> Por ejemplo, el profesor Wakimoto insiste en que habría sido debido a los problemas económicos de la familia, algo que, sin embargo, Kiyozawa no comenta en sus escritos biográficos. Cfr. Wakimoto Tsuneya 脇本平也, “La vida de Kiyozawa Manshi y esa época” (清沢満之の生涯とその時代 *Kiyozawa Manshi no shōgai to sono jidai*). En Fujita Masakatsu 藤田正勝 y Yasutomi Shinya 安富信哉, *Kiyozawa Manshi. La persona y el pensamiento* (清沢満之。その人と思 想 *Kiyozawa Manshi. Sono hito to shisō*). Kyōto, Hōzōkan, 1999, p. 5.

<sup>411</sup> Kiyozawa escribió lo siguiente en su *Sinopsis de mi historial académico* (就学履歴概略 *Shūgaku rireki gairiyaku*) incluido en su diario de la época de universitario *Anotaciones casuales* (漫録 *Manroku*): “en mayo del mismo año pasé a ser alumno de la escuela médica de la prefectura de Aichi y estudié alemán. En julio, se termina la construcción de esa escuela. Pese a que quería trasladarme, llegó el mes de septiembre y aún no se me había comunicado a qué escuela estaba asignado. Por eso abandoné”. KMZS, vol. VIII, p. 31. El profesor Nishimura corrige y explica detalladamente algunas de las anotaciones de Kiyozawa al respecto. Cfr. K. Nishimura, *op. cit.*, p. 23 y ss.

<sup>412</sup> Cfr. T. Wakimoto, *Biografía crítica de Kiyozawa Manshi*, pp. 36-37; K. Nishimura, *op. cit.*, p. 4.

esta confidencia:

La razón por la que pensé en convertirme en monje es que, si así lo hacía, me llevarían a Kioto y, gracias al dinero del templo central (本山 *honzan*), podría entregarme por completo a [continuar mi] educación. Al encontrarme en una situación en que no podía consagrarme a los estudios como yo deseaba, me convertí en monje, [sintiéndome] feliz porque así podría dedicar el resto de mi vida a la formación [académica]. En modo alguno lo hice animado por un espíritu admirable como el que llevó a los santos Shinran y Hōnen a tomar los hábitos.<sup>413</sup>

De este modo, Kiyozawa tuvo el privilegio de continuar su instrucción (1878-1882) en una escuela perteneciente al budismo Shin, la Escuela de Educación Inglesa (育英教校 *Ikuei Kyōkō*) situada en Kioto. La fundación de esta escuela se enmarcaba en una ambiciosa política educativa iniciada por el superintendente de la rama Ōtani Ishikawa Shundai (石川舜台 1842-1931). Ishikawa emprendió un viaje a Occidente junto con otros monjes del budismo Shin Ōtani, entre septiembre de 1872 y junio del año siguiente, con el objetivo de hacer acopio de información para, de este modo, establecer las directrices de la política a seguir por su escuela en los años siguientes. A su vuelta, no sólo creó la escuela arriba mencionada, sino que también puso en marcha una sección de traductores dedicados a vertir al japonés obras extranjeras, además de enviar a estudiantes a formarse en Occidente para que adquirieran conocimientos de sánscrito que les permitieran estudiar los escritos budistas más antiguos y así esclarecer el origen de la tradición budista de la Tierra Pura.<sup>414</sup>

---

<sup>413</sup> Citado en Akegarasu Haya 暁烏敏, “La fe del profesor Kiyozawa (清沢先生の信仰 *Kiyozawa sensei no shinkō*). En Fukushima Kanryū 福嶋寛隆 y Akamatsu Tesshin 赤松徹真 (eds.) *Documentos. Kiyozawa Manshi. Compendio de conferencias. Vol. I.* (資料清沢満之<講演篇> *Shiryō. Kiyozawa Manshi. Kōen-hen*). Kyōto, Dōbōsha, 1991, pp. 3-4.

<sup>414</sup> Kashiwahara Yūsen 柏原祐泉, *Investigaciones sobre la historia de la escuela Shin y del budismo. 3* (真宗史仏教史の研究. 3 *Shinshū-shi bukkyō no kenkyū. 3*). Kyōto, Heiraku shoten, 2000, pp. 146-148.

La citada Escuela de Educación Inglesa era una institución pensada para dar una formación moderna a los novicios Shin Ōtani. La lengua vehicular era el inglés y los contenidos que allí se enseñaban pretendían dotar a sus alumnos de una cultura acorde con la nueva etapa que entonces se inauguraba, ofreciéndoles formación en las disciplinas recién importadas de Occidente, además de educarlos en los principios teóricos budistas y de instruirlos en algunos de los principios centrales del cristianismo. Ishikawa y sus colaboradores pretendían de este modo crear una élite que pudiera hacer frente a los retos que planteaba la nueva coyuntura en Japón: cambios sociales, entrada del pensamiento occidental, creciente influencia del cristianismo, *revival* Shinto, etcétera.

Si bien es cierto que Kiyozawa estaba a la altura de sus compañeros, e incluso los superaba, en materias como las matemáticas o el inglés, llevaba un retraso de años en lo que se refiere a la educación estrictamente religiosa. Debemos tener en cuenta que la mayoría de sus compañeros eran hijos de monjes, pues en el budismo japonés, y particularmente en la escuela Shin, el monacato se rige por un sistema casi exclusivamente hereditario. Lejos de arredrarse, en los meses que siguieron a su entrada en aquella escuela, el joven Kiyozawa hizo denodados esfuerzos por ponerse a la altura de sus compañeros en esas materias. De este modo, cuando todos abandonaban el aula para jugar, él se quedaba recitando los tres sutras sagrados del budismo Shin. De cuerpo menudo, escuálido, rápido de movimientos, activo, y amante de las discusiones,<sup>415</sup> no sólo se trataba de un excelente estudiante, sino

---

<sup>415</sup> Según el profesor Wakimoto, uno de los autores que narra la vida de Kiyozawa como un camino desde el esfuerzo individual que, paulatinamente, lo iría conduciendo hacia la fe en Amida, “[s]i describiéramos en una palabra el carácter de Kiyozawa Manshi [durante su juventud] podemos decir que era extremadamente egoísta (主我的 *shugateki*)”. Cfr. T. Wakimoto, *op. cit.*, p. 31. El profesor Wakimoto destaca que la biografía de Kiyozawa reflejaría el arduo proceso, las numerosas vicisitudes, problemas, fracasos y desengaños que habrían conducido a alguien tan individualista a volcar toda su fe en la Otredad, en el buda Amida. Como veremos más adelante, este tipo de exégesis de la biografía y el pensamiento de Kiyozawa son discutibles. Se trata, por norma general, de interpretaciones que entienden las doctrinas del budismo Shin como el fin último y clímax hacia el que se encaminaría la vida del bonzo japonés. Más adelante explicamos por qué motivos preferimos evitar esta perspectiva teleológica y parcial.

también de un joven tenaz y de fuerte personalidad, que difícilmente podía pasar inadvertido a sus compañeros de clase, que pronto lo apodaron, en inglés, “*bishop* (ビショップ)” y “*pontifex* (ポンチフ)”, en honor a su fervor religioso.

En diciembre de 1881, tras licenciarse en la Escuela de Educación Inglesa con resultados excelentes, Kiyozawa Manshi y otros dos alumnos, Inaba Masamaru (稲葉昌丸 1865-1944) y Yanagi Sukehisa (柳祐久 ¿?),<sup>416</sup> fueron elegidos por la escuela Ōtani para trasladarse a la capital del país y estudiar en la Universidad de Tokio, asignándoseles como tutor a Inoue Enryō, un estudiante sénior perteneciente al budismo Shin que por entonces ya había iniciado los estudios de filosofía en esa universidad. Aquellos tres jóvenes apenas dispusieron de un mes para preparar el examen de entrada a la Escuela Preparatoria de la Universidad de Tokio (東京大学予備門 Tōkyō daigaku yobimon),<sup>417</sup> motivo que explicaría por qué Inaba y Yanagi suspendieron, viéndose obligados a esperar a las siguientes convocatorias para ingresar. Pese a las dificultades, Kiyozawa sí consiguió aprobar al primer intento, incorporándose en enero de 1882 a la escuela preparatoria asociada a dicha universidad.

En aquellos años la Universidad de Tokio era una de las pocas instituciones de enseñanza superior que existían en Japón. De hecho, se trataba de la universidad más prestigiosa, fundada por el gobierno nipón en 1877 para educar a las futuras élites culturales, científicas y empresariales del país.<sup>418</sup> Con tal motivo, dicha institución contrató a los académicos más

---

<sup>416</sup> Desconocemos si su nombre se leía así o si, en cambio, era “Yūkyū”. De igual modo, no hemos encontrado dato biográfico alguno sobre este monje.

<sup>417</sup> Antes de su ingreso en la Universidad de Tokio todos los alumnos debían estudiar dos años en dicha escuela preparatoria con el fin de adquirir los conocimientos necesarios para iniciar unos estudios especializados. En aquel periodo se ponía especial énfasis en la enseñanza de lenguas extranjeras, particularmente el inglés, pues eran indispensables para seguir los cursos que entonces se impartían.

<sup>418</sup> El origen de la Universidad de Tokio era el Instituto para la Investigación de Libros Extranjeros (蕃書調所 *Bansho shirabe-sho*), fundado en 1856 por el *bakufu* con el objetivo de formar a expertos en lengua y cultura occidentales. En 1863 pasó a denominarse Instituto

prestigiosos de Japón, y, en los campos en que aún no existían especialistas autóctonos, empleó a profesores extranjeros.<sup>419</sup> Por tanto, desde su ingreso en la Universidad de Tokio, Kiyozawa pudo obtener los frutos de los conocimientos de lengua inglesa que había adquirido previamente, dado que allí muchas asignaturas eran impartidas en inglés y buena parte de los manuales utilizados estaban escritos también en esa misma lengua.<sup>420</sup>

Dos años después, en 1883, tras terminar dicha propedéutica, y siguiendo la recomendación de Inoue Enryō, Kiyozawa ingresaría en la universidad escogiendo la especialidad de filosofía. Se trataba de unos estudios que habían sido introducidos en Japón pocos años antes y que, pese a no atraer a un gran número de estudiantes, en aquellos años gozaban de cierto prestigio entre la élite intelectual nipona. Hasta el año de su licenciatura, en 1887, siempre destacó por sus excelentes resultados académicos, tanto en la etapa preparatoria como en la época de universitario.

### 1. 1. Formación filosófica

Durante sus estudios universitarios Kiyozawa tuvo entre sus profesores a algunos de los ilustres pioneros del pensamiento filosófico en

---

para el Cultivo del Conocimiento (開成所 *Kaisei-jo*) y en 1877, tras fusionarse con la Escuela de medicina, se creó la Universidad de Tokio, que en 1886 tomó el nombre de Universidad Imperial de Tokio. Hay que tener en cuenta que en aquellos años el número de alumnos que llegaban a cursar estudios intermedios era escaso y el de los que ingresaban en la Universidad aún menor. Según explica el profesor Kinmonth: “mientras que había aproximadamente dos millones de estudiantes de escuela elemental en 1875, entre 1877-1882, cuando se esperaba que la mayoría de estos dos millones deberían estar en las escuelas intermedias, en total había sólo entre diez y quince mil de estos estudiantes”. Cfr. Earl H. Kinmonth, *The self-made man in Meiji Japanese thought: from samurai to salary man*. Berkeley, University of California Press, 1981, p. 60. El profesor Kinmonth destaca que la práctica totalidad de los universitarios durante el periodo Meiji eran de origen samurái.

<sup>419</sup> Sobre los profesores extranjeros en la Universidad de Tokio ver Hazel J. Jones, *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>420</sup> En la práctica totalidad de los cursos de aquella institución se utilizaban manuales escritos en lengua inglesa, siendo ésta una de las razones por las que en el ámbito de los estudios filosóficos los planteamientos utilitaristas anglosajones estuvieron entonces tan de moda. G. Piovesana, *op. cit.*, p. 23.



Japón como, por ejemplo, Toyama Masakazu (外山正一 1848-1900),<sup>421</sup> introductor del pensamiento de Herbert Spencer (1820-1903). Asimismo, contaría entre sus profesores con Ernest Francisco Fenollosa (1853-1908), el primer profesor extranjero de filosofía en aquella universidad (ejerció el cargo desde 1878 hasta 1886).<sup>422</sup> Esta etapa de formación de Kiyozawa aún no ha sido estudiada en profundidad,<sup>423</sup> aunque sí sabemos que en las clases de Fenollosa aprendió sobre autores británicos como Mill y Spencer, así como Kant y el idealismo alemán, particularmente Hegel,<sup>424</sup> en estos últimos casos siempre a través de versiones anglosajonas.<sup>425</sup> Si examinamos las

---

<sup>421</sup> Fue el primer profesor nipón de filosofía que tuvo dicha universidad. Formado primero en Inglaterra (1866-69), donde fue enviado por el gobierno *bakufu* junto con Nakamura Masanao (中村正直 1832-1891), y posteriormente en Estados Unidos (1871-76) donde se licenciaría en filosofía y ciencias en la Universidad de Michigan. Más que por su contribución a la filosofía, Toyama es recordado por haber sido el fundador de la sociología en Japón, ocupando en 1893 la primera cátedra dedicada a esta disciplina en la Universidad de Tokio.

<sup>422</sup> Curiosamente, si por algo Fenollosa es aún un personaje célebre en Japón, no es tanto por haber sido introductor del pensamiento hegeliano o spenceriano, sino por su interés en las tradiciones orientales, particularmente en el arte asiático. En una época en que las élites estudiaban con fruición todo lo llegado del extranjero y mantenían una actitud de escepticismo frente a las tradiciones patrias, Fenollosa fue un apasionado del arte oriental y de la religión budista, a la que acabó convirtiéndose, concretamente al budismo Tendai.

<sup>423</sup> En la actualidad un grupo de investigación de la Universidad Ōtani desarrolla un proyecto consistente en el estudio y edición de los apuntes de Kiyozawa durante este periodo con el fin de revelar cuál fue la influencia de Fenollosa y otros profesores universitarios sobre la formación del joven Kiyozawa. Cuando los resultados de este proyecto de investigación sean editados podrá conocerse en mayor profundidad la gestación del pensamiento filosófico de Kiyozawa. El título del proyecto es “La recepción inicial de la filosofía occidental en Japón. Investigación y análisis de los apuntes inéditos de Kiyozawa de la época en la Universidad de Tokio (日本における西洋哲学の初期受容—清沢満之の東京大学時代未公開ノートの調査・分析— *Nihon ni okeru seiyō tetsugaku no shoki juyō –Kiyozawa Manshi no Tōkyō Daigaku jidai mikōkai nōto no chōsa, bunseki*)”.

<sup>424</sup> En las memorias de su etapa como estudiante en la Universidad de Tokio, el pensador Miyake Setsurei (三宅雪嶺 1860-1945) recordaba la impresión que le causaron las clases de Fenollosa: “en agosto de 1878 llegó a la Universidad el americano Fenollosa. Al principio se hizo cargo de las clases de economía en la Escuela Preparatoria, mientras que en la Universidad hacia lo propio con las lecciones de filosofía. En el periodo en que la sección de filosofía aún era independiente, las clases de Fenollosa eran muy interesantes, atrayendo la atención de los alumnos. Hasta entonces, el profesor Toyama se basaba [para dar clase] en los *Primeros principios* de Spencer, [por su parte] Fenollosa, de forma sencilla, empezaba por Descartes y continuaba con Kant, Fichte, Schelling, hasta llegar a Hegel. Explicaba [sus lecciones] con elocuencia y en un breve periodo de tiempo presentaba la filosofía alemana”. Miyake Setsurei 三宅雪嶺, *Reminiscencias de la universidad* (大学今昔譚 *Daigaku konjaku tan*). Komae mura, Gakan sha, 1946, pp. 35-36.

<sup>425</sup> Según indica Piovesana, Fenollosa introdujo en Japón la obra *Hegel's Logic* (1873), de William Wallace (1844-1897) donde, más que explicarse con fidelidad las enseñanzas del idealismo alemán, prevalecían los planteamientos empiristas de Mill. La obra de Wallace

preguntas de sus exámenes en la Universidad de Tokio, así como los resúmenes del contenido de sus clases, documentos que están recogidos en el archivo del Ministerio de Educación, podemos apreciar el valor central que otorgaba a Kant, Hegel y Spencer, sobre el pensamiento de los cuales versan la gran mayoría de las preguntas de examen.<sup>426</sup>

De nacionalidad estadounidense y ascendencia española, Fenollosa fue uno de los cofundadores del grupo de discusión “Spencer club” en la Universidad de Harvard, donde se licenció en filosofía, estudiando bajo la dirección de Francis Bowen (1811-1890).<sup>427</sup> Sin embargo, tal y como señala

---

también contiene traducciones pertenecientes a la *Enciclopedia* de Hegel. Cfr. G. Piovesana, *op. cit.*, p. 26. El profesor Kurihara expresa sus dudas sobre los conocimientos de Fenollosa de lenguas extranjeras como el alemán o el francés, inclinándose por la opinión de que las lecciones de Fenollosa sobre el pensamiento alemán se basaban en traducciones y, particularmente, en bibliografía secundaria en inglés. Kurihara fundamenta esta última afirmación en el hecho de que las primeras versiones inglesas de las obras de Hegel habían empezado a realizarse justo en los años de formación universitaria de Fenollosa, de modo que aún no habría tenido acceso a algunas de estas versiones cuando empezó a enseñar en la Universidad de Tokio. Kurihara, además de coincidir con Piovesana en señalar la importancia de la obra de Wallace, publicada el año en que Fenollosa se licenció, destaca la ascendencia que por aquel entonces tuvo en el mundo anglosajón la obra *The Secret of Hegel* (1865) del escocés James Hutchison Stirling (1820-1909), además de la importancia que tuvo la figura de William T. Harris (1835-1909), a la sazón un influyente pensador estadounidense que había introducido el pensamiento hegeliano en su país, particularmente por mediación de la revista *Journal of Speculative Philosophy* por él fundada en 1867. Cfr. Kurihara Shinichi 栗原信一, *Fenollosa y la cultura Meiji* (フェノロサと明治文化 *Fenollosa to meiji bunka*). Tōkyō, Rikugei shobō, 1968, pp. 18-19, 22.

<sup>426</sup> En el resumen del contenido de la asignatura de Historia de la Filosofía que Fenollosa presentó al Ministerio de Educación explicaba que su intención era presentar la historia de la filosofía moderna “desde Descartes, pasando por Hegel, hasta llegar a Spencer”. Documentos recopilados en Yamaguchi Seiichi 山口静一, *Compendio de ensayos sobre sociología de Fenollosa* (フェノロサ社会論集 *Fenollosa shakai ronshū*). Kyōto, Shibunkaku shuppan, 2000, pp. 43-45 y 64.

<sup>427</sup> Cfr. S. Kurihara, *op. cit.*, p. 19. Fenollosa basó sus lecciones de filosofía en la historia de la filosofía de Albert Schwegger (1819-1857), así como en la obra de Francis Bowen *Modern Philosophy. From Descartes to Schopenhauer and Hartman*. De hecho, Fenollosa cita ambos manuales en su resumen de la asignatura Historia de la Filosofía. Cfr. S. Yamaguchi, *op. cit.*, p. 64. No es casual, por tanto, que uno de los alumnos de Fenollosa, Ariga Nagao (有賀長雄 1860-1921) tradujera el texto de Bowen en 1884-85. La influencia de ambos manuales es palpable en los apuntes de Kiyozawa que han sido editados en el cuarto volumen de las *Obras Completas de Kiyozawa Manshi* de Iwanami. Entre los apuntes de la época universitaria de Kiyozawa encontramos la *Traducción resumida de la historia de la filosofía* (哲学史抄訳 *Tetsugaku shi shō yaku*) en la que hacía una traducción resumida del texto de Bowen, además de referencias incidentales a ese autor (transcrito por Kiyozawa como ボーエン). Cfr. KMZS, vol. IV, pp. 269-282. Asimismo, en sus resúmenes de la historia de la filosofía cita abundantemente a Friedrich Ueberweg (1826-1871) bajo la abreviación de “Ueb.

el profesor Kurihara en su monografía sobre Fenollosa, estamos ante un pensador que a su llegada a Japón, cuando sólo contaba con 26 años de edad, había recibido en Harvard una formación general que comprendía disciplinas tan dispares como economía, finanzas, teoría política, estética o filosofía. De este modo, aunque su interés principal se centrara en la filosofía, no podemos decir que se tratara de un experto en esta última materia. De hecho, a su llegada a la Universidad de Tokio Fenollosa se hizo cargo de asignaturas que hoy en día pertenecen a especialidades completamente distintas entre sí, como historia de la filosofía, teoría política o economía

Diferentes testimonios, como la necrológica aparecida en la *Revista de filosofía* o el texto de Inoue Tetsujirō en que rememoraba el nacimiento del estudio de la filosofía en la era Meiji, revelan que Fenollosa estaba interesado en las teorías evolucionistas de Spencer entonces en boga, o en aquéllas expuestas por su profesor John Fiske (1842-1901),<sup>428</sup> a cuyas lecciones asistió cuando estudiaba en Harvard, y que aspiraba a unir estas tesis con el pensamiento dialéctico de Hegel.<sup>429</sup> Spencer, hoy en día relegado a un

---

H. P.”. Con toda probabilidad se trata de la traducción inglesa de esa obra, recogida en el catálogo de la biblioteca elaborado por Kiyozawa. Allí puede leerse: “Ueberweg: History of Philosophy”. Cfr. KMZS, vol. IX, p. 337 y 339. Es una referencia al texto: *A history of philosophy: from Thales to the present time* de Friedrich Ueberweg, traducida por Geo S. Morris con adiciones de Noah Porter, London, Hodder & Stoughton, 1885.

<sup>428</sup> Fiske, que también recibió la influencia de Spencer, fue uno de los más reputados divulgadores del pensamiento de Charles Darwin. Según explica el profesor Kurihara, las ideas de Fiske ejercieron una influencia considerable sobre el joven Fenollosa. S. Kurihara, *op. cit.*, p. 22.

<sup>429</sup> En un artículo sobre esta materia el profesor Sugihara examina los apuntes de uno de los estudiantes del profesor Fenollosa, Sakatani Yoshirō 阪谷芳郎 (1863-1941). Allí se pueden encontrar algunas citas interesantes. Por ejemplo: “la filosofía de Spencer es el nuevo kantismo, aunque es superior a Kant en la medida en que la ciencia avanza”. Sugihara Shirō 杉原四郎, “Las lecciones de Fenollosa en la Universidad de Tokio. Basándonos en los apuntes de Sakatani Yoshirō” (フェノロサの東京大学講義—阪谷芳郎の筆記ノートを中心に— *Fenollosa no Tōkyō daigaku kōgi –Sakatani Yoshirō no hikki nōto wo chūshin ni*). En *Teoría social trimestral* (季刊社会思想 *Kikan shakai shisō*), no. 2-4, 1973, p. 193. En otro pasaje se puede leer: “la teoría de Fichte anticipa la [teoría] de la evolución. (...) Hay quienes suponen que la evolución fue señalada primero por Spencer, pero anteriormente los filósofos idealistas germanos poseían esa noción que Spencer aplicó a la ciencia”. S. Sugihara, *op. cit.*, p. 193. Por último, ofrecemos una cita en que queda manifiesta la convicción de Fenollosa de que las teorías de Spencer y Hegel convergerían en el futuro creando una filosofía novedosa: “si podemos unir las doctrinas de la evolución de Spencer y la filosofía de Hegel, tendremos una filosofía completa. Creo que esto se producirá en los próximos treinta o cuarenta años. El

segundo plano en la especialidad de filosofía, era un pensador enormemente influyente no sólo entre la reducida élite intelectual nipona de principios de la era Meiji, sino en todo Occidente. La pasión por el autor inglés que Fenollosa y otros profesores transmitieron a Kiyozawa explicaría por qué en sus trabajos de la carrera las alusiones a Spencer son constantes, así como por qué en el catálogo de libros que elaboró entre 1891 y 1892 comprobamos que poseía hasta nueve obras en lengua original de dicho pensador.<sup>430</sup> Más adelante, cuando analicemos la filosofía de la religión de Kiyozawa, explicaremos con mayor detalle la influencia del pensamiento de Spencer sobre el monje japonés.

El 9 de enero de 1887, tras la marcha de Fenollosa, llegaría a la Universidad de Tokio un nuevo profesor extranjero con la misión de impartir filosofía. Se trataba de Ludwig Busse (1862-1907), discípulo del filósofo germano Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), que ocuparía ese cargo hasta 1892. Pese a que Busse no suele ser citado en las biografías sobre Kiyozawa, sin embargo, si nos atenemos a sus escritos y apuntes deberíamos afirmar que se trató de una influencia de primera magnitud, pues en todos los materiales que Kiyozawa preparó para impartir cursos de filosofía las referencias o el uso de las obras de Lotze son constantes. De hecho, podríamos decir que con la llegada de Busse se dio inicio al estudio riguroso de la filosofía germana en Japón, concretamente del pensamiento de Kant y de Lotze, autores que aquél conocía en profundidad.<sup>431</sup> Paulatinamente esta tradición filosófica se haría un lugar en la Universidad de Tokio, hasta entonces dominada por el pensamiento anglosajón, hasta convertirse, sobre todo a partir del s. XX, en la corriente dominante en dicha institución educativa.

---

único punto débil de Hegel es su pobre conocimiento de la ciencia. Ambos [pensadores] se complementan. La doctrina de Spencer suple los defectos de la evolución mecánica. Aunque ambos parezcan ser muy diferentes, en realidad están íntimamente conectados. Es más, sin la doctrina de Hegel, la evolución de Spencer es completamente inconcebible". S. Sugihara, *op. cit.*, p. 195.

<sup>430</sup> Cfr. KMZS, vol. IX, pp. 337-367.

<sup>431</sup> G. Piovesana, *op. cit.*, p. 49.

Para Kiyozawa aquellos años no sólo estuvieron dedicados al aprendizaje de teorías llegadas de Occidente, pues justo entonces la filosofía oriental también empezaba a ser reconocida dentro del currículum oficial de la Universidad de Tokio. Contó entre sus profesores con Hara Tanzan (原坦山 1819-1892) experto en doctrina budista, y con el académico de estudios chinos Shimada Jūrei (島田重礼 1838-1898), bajo cuya dirección estudiaría las doctrinas confucianas.<sup>432</sup> Además, al margen de los estudios en la Universidad, Kiyozawa participó junto con los otros miembros de la rama Ōtani en el grupo de discusión denominado Jushin-kai (樹心会), en que leían textos relacionados con su escuela budista.<sup>433</sup>

Tras su licenciatura, en 1887, Kiyozawa entró en los cursos de doctorado eligiendo la especialidad de filosofía de la religión. Al mismo tiempo que desarrollaba su investigación impartió diversas asignaturas en instituciones educativas: historia francesa en la escuela preparatoria de la Universidad de Tokio, así como metafísica, lógica y psicología en la Academia de Filosofía recientemente fundada por Inoue Enryō (1887).<sup>434</sup> Esta última institución había nacido como iniciativa derivada de la Sociedad de Filosofía (哲学会 Tetsugaku-kai), fundada el 26 de enero de 1884 por un grupo de 29 intelectuales liderados por el propio Inoue. Recordemos que uno de los puntos recogidos en las bases fundacionales de esta asociación manifestaba una voluntad de investigar por igual las tradiciones de pensamiento oriental y occidental, y establecer comparaciones entre ambas.

---

<sup>432</sup> Shimada impartía una asignatura centrada en el confucianismo, la historia de china y su filosofía. Mientras que Hara era el encargado de la asignatura “Filosofía india”, cuyo contenido no era otro que la lectura y comentario de textos budistas. Cfr. *Cincuenta años de historia de la Universidad Imperial de Tokio. Vol I.* (東京帝国大学五十年史。上冊 Tōkyō teikoku daigaku gojūnen shi. Jōsatsu). Tōkyō, Tōkyō teikoku daigaku, 1923, pp. 1317-1318.

<sup>433</sup> Fruto de sus estudios de doctrina budista, entre sus anotaciones de la época de universitario encontramos, bajo el epígrafe “bien y mal”, una recopilación de citas extraídas de clásicos del budismo sobre esa materia. Cfr. KMZS, vol. IV., pp. 162-166.

<sup>434</sup> Curiosamente entre los alumnos de Kiyozawa en esa institución encontramos al prestigioso académico Shin Murakami Senjō, que en aquellos años impartía clases sobre budismo en esa misma institución y que estaba interesado en las lecciones de Kiyozawa sobre Kant.

A su vez, esta organización crearía un órgano de difusión: la *Revista de la Asociación de Filosofía* (哲学会雑誌 *Tetsugaku-kai zasshi*), que se empezó a editar en 1886, de la que serían nombrados secretarios el propio Kiyozawa junto con Okada Ryōhei (岡田良平 1864-1934). Ambos se encargarían de editar los cinco primeros números, publicando Kiyozawa un artículo en el segundo número, bajo el título de “Compendio de definiciones de la filosofía (哲学定義集 *Tetsugaku teigi shū*)”, donde presentaba las definiciones de la filosofía que habían hecho 31 filósofos occidentales. Entre las numerosas publicaciones que entonces realizó se cuentan, en 1888, el curso *Metafísica* (純粹哲学 *Junsui tetsugaku*), recogido en las *Actas de las lecciones de la Academia de Filosofía* (哲学館講義録 *Tetsugaku kan zasshi*), revista donde ese mismo año también publicaría el manuscrito de las lecciones que impartió sobre *Psicología aplicada* (応用心理学 *Ōyō shinrigaku*).

Pese a su juventud, apenas terminada la licenciatura y aún como doctorando, Kiyozawa ya empezaba a gozar de cierta notoriedad en el novel mundo de la filosofía japonesa. Bien posicionado económicamente, se había comprado una casa y había llevado a sus padres a vivir con él a Tokio. Por lo que parece, entre sus proyectos estaba completar los estudios de doctorado y continuar dedicándose al trabajo de profesor universitario. Sin embargo, sus superiores de la orden Shin Ōtani tenían planes diferentes para él.

## **2. Filosofía de la religión y ascetismo (1888-1894)**

### **2. 1. El retorno a Kioto**

En 1888 los dirigentes del budismo Shin pedían a Kiyozawa que asumiera el cargo de director de una escuela situada en la ciudad de Kioto,

responsabilidad que aceptaría, abandonando la capital del país.<sup>435</sup> Concretamente, se convirtió en el director de una escuela pública, la Escuela Normal Intermedia de la Prefectura de Kioto (府立尋常中学校 *Furitsu jinjō gakkō*) de la que, debido a los problemas económicos que entonces padecía aquella institución política y a petición de sus responsables, se había hecho cargo la escuela Ōtani, asumiendo los gastos y la administración.

En Kioto, al mismo tiempo que desempeñaba ese cargo, Kiyozawa preparaba a los jóvenes novicios enseñando historia de la filosofía occidental y filosofía de la religión en el Gran Seminario de la Escuela Shin (真宗大学寮 *Shinshū dai gakuryō*).<sup>436</sup> Asimismo ejerció como docente en el Seminario Okazaki Gakkan (岡崎学館 *Okazaki Gakkan*), organismo destinado a formar al futuro abad superior (法主 *hossu*) del budismo Ōtani. De hecho, parte del material que preparó para sus conferencias en el Gran Seminario de la Escuela Shin constituye el germen de su primer libro, el *Esqueleto de una filosofía de la religión* (宗教哲学骸骨 1892) que posteriormente será objeto de análisis en esta tesis.<sup>437</sup>

---

<sup>435</sup> Según contaba su amigo Hitomi Chūjirō (人見忠次郎 1863-1929), Kiyozawa sentía enorme gratitud y lealtad hacia su escuela, motivo por el que aceptó esa petición. Cfr. KMZS (edición Hōzōkan), vol. III, p. 609.

<sup>436</sup> Aunque en el nombre de esta escuela encontramos los ideogramas que conforman el vocablo japonés actual para hacer referencia a “universidad”, esto es, “大学 (*daigaku*)”, en realidad, aquí no se hace referencia a universidad alguna. A la hora de traducir, debe dividirse esta palabra, pues se trataba del “gran (大 *dai*) Seminario (学寮 *gakuryō*)”. El término 学寮 *gakuryō* que, a falta de una traducción exacta, hemos vertido al castellano como seminario, es el nombre que recibían un tipo particular de instituciones educativas budistas nacidas durante el s. XIV y que tuvieron su mayor pujanza durante la época Edo (ss. XVII-XIX). Eran escuelas en las que los monjes residían al mismo tiempo que recibían una formación religiosa. En el caso concreto de la tradición Shin Ōtani, el Seminario de la escuela fue creado en 1665 en Kioto. Posteriormente, en 1755, cuando fue trasladado al barrio de Takakura, pasó a denominarse Seminario Takakura (高倉学寮 *Takakura gakuryō*). Durante la década de los sesenta y setenta del s. XIX recibió varias denominaciones hasta que, finalmente, en 1882, cambió su nombre al de Gran Seminario de la Escuela Shin.

<sup>437</sup> Los cursos que impartió allí entre 1889 y 1894 también constituyen la base de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía occidental* (西洋哲学史講義 *Seiyō tetsugaku-shi kōgi*) recogidas en el quinto volumen de las *Obras Completas* de la editorial Iwanami. Téngase en cuenta la cercanía en el tiempo con las que son consideradas como las primeras lecciones sobre filosofía publicadas en japonés: las *Migajas de filosofía* (哲学涓滴 *Tetsugaku tenteki*) publicadas por Miyake Setsurei en 1889.

Fue en aquel mismo año, 1888, cuando nuestro autor, el joven Tokunaga Manshi se casó con Yasu Kiyozawa (やす清沢 1867-1902), la hija mayor de Kiyozawa Genshō (清沢巖照 1842-1908), un monje del templo Saihō-ji (西方寺), situado en la ciudad de Ōhama (大浜), actualmente llamada Hekinan (碧南), en las cercanías de Nagoya.<sup>438</sup> La familia Kiyozawa, que sólo tenía hijas, buscaba a un monje que pudiera hacerse cargo del templo y por ello se dirigieron al templo central, el Higashi Honganji, en busca de un candidato. Curiosamente, el encargado de presentar a Tokunaga Manshi a la familia Kiyozawa fue el monje Atsumi Kaiken (渥美契縁 1840-1906), a la sazón el superintendente de la escuela Ōtani, y que se acabaría convirtiendo en su mayor rival político.

En los años siguientes las relaciones de nuestro monje con su familia política se verían ensombrecidas por problemas como el cambio de apellido. En Japón es costumbre que las mujeres, al casarse, pierdan su apellido y adopten el de su marido, pasando a ser miembros de la nueva familia y abandonando la antigua. Sin embargo, en el ámbito del monacato budista se da una excepción a esta norma general: cuando el responsable de un templo sólo tiene hijas, al menos una de ellas suele casarse con un monje de origen laico, por tanto sin templo alguno que atender. En ese caso el monje que se casa, y que no posee templo propio, es adoptado por la familia de su esposa, de modo que es el marido quien cambia su apellido por el de la familia de su esposa, heredando así el templo.<sup>439</sup>

Por este motivo, tras contraer matrimonio, Tokunaga Manshi debería haber cambiado su apellido por el de la familia de sus suegros: Kiyozawa. Sin

---

<sup>438</sup> El casamiento se concretó en un brevísimo espacio de tiempo. Kiyozawa volvió a Kioto el 6 de julio de 1888 y el 24 de ese mismo mes, tras ir a Ōhama y casarse con Yasuko, la nueva pareja se instalaba en Kioto. Según la interpretación de Nishimura, este matrimonio fue propuesto por las autoridades del budismo Shin para así estrechar más si cabe el vínculo de Kiyozawa con el budismo Ōtani. Cfr. K. Nishimura, *op. cit.*, p. 210.

<sup>439</sup> En las últimas décadas esta costumbre ha perdido vigencia. Hoy en día son numerosos los monjes que no cambian su apellido al entrar en un templo como yernos.



embargo, los padres de Tokunaga se opusieron vivamente a que adoptara un nuevo apellido. Esto se explicaría, entre otros motivos, porque Manshi era su primogénito (長男 *chōnan*), el heredero. Aún hoy en día este concepto tiene cierta relevancia en Japón aunque ya no constituye una figura legal como antaño, cuando el primogénito era también el heredero.<sup>440</sup> Además de este motivo, no debemos olvidar, también, que es más que probable que los padres de Tokunaga Manshi se sintieran enormemente orgullosos de su hijo, que había realizado una carrera académica brillante y, recién licenciado, ya era director de la escuela intermedia de Kioto. Razón que también explicaría por qué se oponían al cambio de apellido.

Este conflicto hizo que durante años Kiyozawa mantuviera su apellido de soltero, Tokunaga, algo que no sólo debió generar cierta tensión entre las familias de los recién casados, sino también una situación de indefinición legal que afectó a sus dos primeros hijos, Michi (みち 1889-1928) y Shinichi (信一 1893-1902), que oficialmente quedaron registrados como hijos de madre soltera. Tal y como detallaremos más adelante, finalmente, en agosto

---

<sup>440</sup> Durante la ocupación norteamericana se eliminó esta figura legal en el nuevo código civil, aunque en la práctica continuó llevándose a cabo y aún hoy se conserva en algunas zonas rurales (*i. e.*, el primogénito hereda todos los bienes y asume todas las responsabilidades, mientras que sus hermanos renuncian a su parte de la herencia). Los debates sobre esta cuestión, sin embargo, son anteriores a la derrota de las tropas niponas a manos del ejército americano. De hecho, durante el periodo Meiji, cuando el jurista francés Gustave Emile Boissonade de Fontarabie (1825-1910) fue contratado para ayudar en la redacción del código civil japonés, éste preparó un borrador del código en que se reconocía el igual derecho de los descendientes en lo concerniente a la herencia. Precisamente este artículo generó rechazo entre parte de los responsables japoneses, que aplazaron su publicación y sometieron el borrador de Fontarabie a algunos cambios. Al final el código que entró en vigor se asemejaba mucho al propuesto por el jurista francés, aunque se incluyeron algunas modificaciones entre las que destacó el apartado sobre relaciones sociales, donde, desoyendo la propuesta de Fontarabie, se mantenía la figura legal del cabeza de familia y el primogénito. Los que se oponían a las ideas de Fontarabie argumentaban que éstas vulneraban la esencia de la familia (家 *ie*), el núcleo de la organización social japonesa. Las modificaciones introducidas por los letrados japoneses dieron lugar a un código civil basado en una estructura dual: “el retorno del individuo a la ‘familia’, un tipo de unidad *Gemeinschaft* [propia de la comunidad], en las relaciones personales, frente al reconocimiento del estatus de esa persona como un individuo en la sociedad capitalista. Se supone que una sociedad moderna está compuesta de individuos, sin embargo, los japoneses se vieron continuamente forzados a adaptarse a un sistema lastrado por el ‘sistema de la familia’ en que cada individuo estaba enraizado”. Hirakawa Sukehiro, “Japan’s turn to the West”. Trad. por Bob Tadashi Wakabayashi. En Marius B. Jansen (ed.), *Cambridge History of Japan*, vol. V. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 476.

de 1895 y tras siete años de matrimonio, Tokunaga Manshi acabó cambiando su apellido.<sup>441</sup>

## 2. 2. Sobre el *minimum possible*

La vuelta a Kioto produciría cambios sustanciales en la vida de Kiyozawa, primero por su responsabilidad recién adquirida como director, después por su matrimonio, y, finalmente, por su nuevo modo de vida, fruto de una transformación espiritual.

El paso por Tokio había hecho de Kiyozawa un intelectual moderno, *à la mode*, acostumbrado a un estilo de vida occidentalizado que se acentuaría más si cabe tras convertirse en director de la escuela pública intermedia de Kioto. En aquellos años, a pesar de su juventud, era uno de los intelectuales más respetados de la ciudad, recibía un generoso sueldo que le permitía lujos como vivir en una casa imponente e ir a la escuela en carruaje. Su apariencia no hacía pensar que se tratara de un monje budista: peinaba con raya al medio, se había dejado crecer el bigote y vestía trajes occidentales que adornaba con un elegante bastón y un bombín. Sin embargo, esta situación pronto tocaría a su fin. A partir de 1890 Kiyozawa mostró un creciente interés por la vida ascética, por hacer una interpretación estricta de los votos monásticos, pues sentía vivamente la decadencia de su religión y la necesidad de retornar a la austeridad predicada por los preceptos budistas.

Inició entonces un estilo de vida que él mismo calificó, en inglés,

---

<sup>441</sup> Lo hizo tras caer enfermo de tuberculosis y después de volver de su reposo durante casi un año en la ciudad de Tarumi (垂水). El profesor Nishimura especula con la posibilidad de que ese cambio esté relacionado con los gastos de esos tratamientos. Esto es, debido a los problemas económicos para costearse el tratamiento, habría sido su suegro quien se habría hecho cargo de Kiyozawa Manshi, situación de dependencia que habría forzado a este último a tomar la decisión de cambiar su apellido. Cfr. K. Nishimura, *op. cit.*, p. 211 y T. Wakimoto, *op. cit.*, p. 99. Pese al cambio oficial de apellido, existen escritos que muestran que Kiyozawa continuó utilizando su apellido de soltero con posterioridad. Por ejemplo, en el *Manifiesto* que firmó junto con otros once académicos Shin en 1896 se puede leer “Tokunaga Manshi”. Cfr. KMZS, vol. VII, p. 172.

como “*Minimum possible*”. Afeitó su cabeza, algo que no es común entre los seguidores de la escuela Shin, salvo en ceremonias puntuales; regaló toda su ropa de estilo occidental y la cambió por hábitos oscuros; volvió al calzado tradicional japonés, las sandalias de madera conocidas como *geta* (下駄); dejó de fumar y paulatinamente fue suprimiendo alimentos de su dieta.<sup>442</sup> Tras la muerte de su madre, en octubre de 1891, Kiyozawa intensificó las prácticas ascéticas: primero dejó de alimentarse de carne, realizando una dieta vegetariana, posteriormente suprimió la comida cocinada y la sal, hasta acabar alimentándose casi exclusivamente de harina de trigo sarraceno mezclada con agua.

Tras años de ascesis, Kiyozawa, un hombre que siempre había sido menudo, adelgazó hasta tener un aspecto macilento. En alusión a su apariencia física se bautizó con el seudónimo de “el esqueleto (骸骨 *gaikotsu*)”.<sup>443</sup> Calificativo que, además de la obvia alusión a su estado físico, poseía un significado espiritual: el esqueleto era la búsqueda religiosa de lo esencial, prescindiendo de todo aquello que consideraba superfluo. Asimismo, su práctica ascética iba acompañada de un ahondamiento en la fe y una intensificación de la práctica religiosa. Recitaba día y noche los tres textos sagrados del budismo de la Verdadera Tierra Pura y, además, cada mañana, antes de dirigirse a la Escuela Intermedia con su peculiar aspecto de monje mendicante, se acercaba al templo central (Higashi Honganji) para venerar al

---

<sup>442</sup> El amigo de infancia de Kiyozawa, Kogawa Kūe (小川空恵), recordaba los motivos que le habrían llevado a iniciar esta nueva vida. Según su testimonio, Kiyozawa consideraba que los monjes Shin se habían ido corrompiendo de forma gradual y deseaba revelar el verdadero significado del budismo Shin para propagarlo. KMZS (edición Hōzōkan), vol. III, pp. 687-688.

<sup>443</sup> De acuerdo con la costumbre de la época de otorgarse seudónimos literarios, Kiyozawa se bautizó con cinco nombres a lo largo de su vida: “pico majestuoso (建峯 *kenpō*)”, “esqueleto (骸骨 *gaikotsu*)”, “agua de piedra (石水 *sekisui*)”, “abanico en diciembre (臘扇 *rōsen*)” y “viento en la playa (浜風 *hinpū*)”. El primero correspondería a la etapa que va desde su nacimiento, en 1863, hasta su establecimiento como profesor en Tokio, en 1887; el segundo correspondería al periodo que se inicia en 1888, cuando las autoridades del budismo Shin le pidieron que volviera a Kioto para hacerse cargo de la escuela intermedia, hasta que le fue diagnosticada la tuberculosis, en abril de 1894; el tercero haría referencia a los años que van desde que le fue detectada la enfermedad, hasta diciembre de 1897; el cuarto aludiría a la etapa que va desde el cese de su cruzada reformista hasta la fundación de la Universidad Shin en Tokio, en octubre de 1901; y el quinto haría referencia a los dos últimos años de su vida.

buda Amida. En un pasaje de un texto probablemente redactado en este periodo, *Los puntos esenciales de la religión* (1892?), cerraba una disertación teórica sobre el fenómeno religioso con las siguientes palabras que ilustran con claridad sus convicciones y prácticas religiosas de aquel periodo:

De acuerdo con las explicaciones anteriores, ¿en qué principios debe basarse nuestra práctica diaria? Aunque se trata de algo extremadamente difícil, hablaré brevemente sobre ello. En primer lugar, uno debe levantarse cada mañana una hora antes de que salga el Sol (se debe consultar un mes antes el calendario para saber cuál será el horario) y hacer gárgaras. Entonces debe venerar al Gran Poder (大力者 *dai rikisha*), visualizarlo (觀察 *kansatsu*), leer los sutras en voz alta, recitar el nombre de Amida (讚嘆 *sandan*), hacerle ofrendas (供養 *kuyō*), meditar continuamente sobre él (憶念 *okunen*), etcétera. [Siempre] de acuerdo con [las enseñanzas] de una tradición religiosa.<sup>444</sup> Una vez hemos terminado con las prácticas especiales que expresan la gratitud [hacia la guía del Buda] (報謝 *hōsha*) desayunamos y, tal y como corresponda, nos entregamos a nuestro respectivo trabajo. Una vez terminado, cuando volvamos [a casa] y estemos pensando en qué haremos mañana, en caso de tener tiempo lo dedicaremos a leer obras relacionadas con la moral religiosa o a escuchar sermones sobre esa materia. También podemos ejercitar junto con otras personas [prácticas que expresen] la gratitud y el desarrollo de la virtud (報恩進德 *hōon shintoku*) y, cuando se acerque la hora de dormir, reflexionar sobre nuestras acciones durante ese día. Debemos meditar sobre los cuatro aspectos relacionados con el bien y el mal (me refiero a las cuatro prácticas de ‘cuando el bien aún no se ha producido’, ‘cuando el bien ya se ha producido’, etc.).<sup>445</sup> Posteriormente realizaremos las prácticas

---

<sup>444</sup> Aquí se enumeran una serie de prácticas que recuerdan a las “cinco prácticas correctas u ortopraxias (五種正行 *goshu shōgyō*)”. Tradicionalmente se consideraba que compendian la ascesis en la tradición de la Tierra Pura. El listado habitual es: leer sutras (読誦 *dokuju*), meditar o visualizar a Amida (觀察 *kansatsu*), venerar a Amida (礼拝 *raihai*), recitar su nombre (称名 *shōmyō*) y, por último, rezar y hacer ofrendas a dicho Buda (賛歎供養 *sandan kuyō*).

<sup>445</sup> Referencia algo vaga a los cuatro tipos de correcta práctica (四正勤 *shishōgon*). Es decir, cuatro géneros de acciones que conducirán a la iluminación. Consisten en: eliminar el mal que ya se ha cometido, no producir el mal que aún no se ha cometido, realizar el bien que aún no se ha producido y aumentar el bien que ya se ha llevado a cabo.

especiales del agradecimiento a la gran compasión [del buda Amida] (大恩報謝 *daion hōsha*) que ya habíamos efectuado por la mañana, para después dormir cómodamente. Estas son, de forma resumida, las directrices principales [para llevar a cabo el cultivo espiritual].<sup>446</sup>

### 2. 3. Rigorismo Meiji

La práctica ascética de Kiyozawa refleja la influencia del movimiento rigorista que, en aquellos años, había cobrado cierta pujanza entre los budistas nipones. Tras la persecución que sufrió durante el periodo Meiji y las leyes que secularizaban las actividades de la comunidad budista, se hicieron oír las voces que reclamaban un mayor rigor moral y una vuelta a los preceptos de la regla monástica budista. Entre sus líderes destacaron los anteriormente citados Fukuda Gyōkai y Shaku Unshō, además de otros monjes como Akamatsu Renjō (赤松蓮城 1841-1919). Estos bonzos anhelaban una regeneración espiritual de la clase monacal que pretendían lograr gracias a la observancia de los preceptos.

Algunos de los miembros de dicho movimiento crítico estaban convencidos de que las escuelas budistas habían sido parcialmente culpables de la persecución sufrida a inicios del periodo Meiji. Es más, había quien consideraba esa animadversión institucional como un justo castigo a su degeneración moral y a su alejamiento de la ortodoxia, e interpretaban aquel acontecimiento como una advertencia, una señal de la necesidad de recobrar la disciplina monástica tradicional. Por ejemplo, Fukuda, un prestigioso académico y monje de la escuela Shin destacó, además de la necesidad de seguir estrictamente los preceptos budistas, la conveniencia de modernizar la formación que seguían los jóvenes monjes, así como de abandonar la tradicional ideología sectaria que caracterizaba a las distintas escuelas budistas. Igualmente, puso particular énfasis en la naturaleza del budismo en

---

<sup>446</sup> KMZS, vol. III, p. 291.

tanto que ascesis alejada de los intereses mundanos. En su texto de 1873 *La enseñanza del Buda y la enseñanza mundana* (仏法と世法 *Buppō to sehō*) insiste en que el budismo consiste en la enseñanza para alcanzar la liberación y en que nada tiene que ver con la enseñanza mundana, que gobierna un reino extraviado. Se desmarcaba así de los discursos nacionalistas en el seno del budismo, que pretendían asociar su credo con la figura del emperador o con las ideas de nación japonesa o progreso. Justo al contrario, Fukuda enfatiza la vertiente más espiritual, ascética y rigorista del budismo. Veamos un pasaje del citado ensayo:

Últimamente hay gente que dice que la ley budista debe ser predicada para la sociedad (世 *yo*). Cuando, en otro tiempo, el Tathāgata Śākya abandonó el trono y sus posesiones, las preciosas joyas y finas vestimentas, refugiándose en la montaña de Daṇḍaka (檀特山 *Dandoku-sen*)<sup>447</sup> y esforzándose en practicar la vía, ¿lo hizo por el mundo? ¿Acaso el origen del budismo no consiste en renunciar al mundo y practicar la ascesis?<sup>448</sup>

Con estas afirmaciones Fukuda rechazaba toda interferencia entre vida mundana e ideal budista, tesis que, con toda probabilidad, son una clara respuesta a la ideología de la “gran enseñanza” impulsada por las autoridades Meiji, una campaña ideológica de tintes nacionalistas a la que se había sumado la práctica totalidad de las escuelas budistas. De igual modo, rehusaba cualquier otro tipo de colaboración con el gobierno, pues, según su opinión, “en origen la ley budista y la ley mundana son incompatibles”.<sup>449</sup> De acuerdo con su particular interpretación de la historia del budismo, la secularización del budismo y su participación en este tipo de asuntos políticos y educativos se debía a la paulatina degradación que sufrió el budismo desde

---

<sup>447</sup> Montaña situada en la zona norte de Pakistán en donde Sudāna, la reencarnación anterior del buda Śākya, habría realizado prácticas ascéticas.

<sup>448</sup> Fukuda Gyōkai 福田行誠, *La enseñanza del Buda y la enseñanza mundana* (仏法と世法 *Buppō to sehō*). En Yoshida Kyūichi 吉田久一 (ed.), *Budismo* (仏教 *Bukkyō*). Tōkyō, Chikuma shobo, 1972, p. 143.

<sup>449</sup> *Ibíd.*

su llegada a China.<sup>450</sup>

Kiyozawa mantuvo contacto con algunos ascetas y líderes del movimiento puritano en el seno del budismo, como el citado Shaku Unshō, además de interesarse por el *modus vivendi* y las prácticas espirituales de los anacoretas budistas. En su etapa ascética protagonizó todo tipo de anécdotas. Por ejemplo, en 1893, cuando fue invitado a impartir unas conferencias en Futamigaura (二見ヶ浦), no dudó en emprender un viaje a pie desde Kioto, que está a unos 100 kilómetros de distancia en línea recta, junto con dos primos suyos. Kiyozawa aprovechó esta peregrinación para visitar a un monje de la escuela Tendai llamado Kōkan (広貫 1818-1906).<sup>451</sup> Inspirándose precisamente en el *modus vivendi* de los bonzos mendicantes, en julio de 1893 emprendía la caminata ataviado con la indumentaria de los peregrinos budistas: con el sombrero cónico hecho de juncia (笠 jp. *kasa*), la bolsa que cuelgan de su cuello los monjes mendicantes (頭陀袋 jp. *zudabukuro*) y calzando unas polainas blancas. Al parecer, la precaria salud de Kiyozawa, debido precisamente al largo periodo de vida ascética, unido a la dureza del húmedo verano japonés, convirtieron aquel viaje en un suplicio.<sup>452</sup>

#### 2. 4. Las dificultades económicas de la rama Ōtani

Poco antes de la vuelta de Kiyozawa a Kioto como director de la Escuela Prefectural una nueva cúpula dirigente había asumido el poder de la rama Shin Ōtani. Esta organización, sumida en una situación económica

---

<sup>450</sup> G. Fukuda, *op. cit.*, p. 144.

<sup>451</sup> Kiyozawa hace referencia a esta visita en uno de los textos de su etapa espiritualista, concretamente en “El consuelo que está por encima de la ética (倫理以上の安慰 *Rinri ijō no ani*)”. Cfr. KMZS, vol. VI, pp. 121-124. Ensayo que ha sido traducido en el apéndice de la presente tesis doctoral. De igual modo, podemos encontrar referencias a este peregrinaje en una carta enviada a Inoue Toyotada (井上豊忠 ¿?) el 27 de julio de 1893. Cfr. KMZS, vol. IX, pp. 75-76.

<sup>452</sup> Según explica Wakimoto en la biografía de Kiyozawa, cuando este grupo de improvisados peregrinos llegaron a su destino el día dieciséis, tal debía ser su aspecto que al entrar en el hotel habilitado para los conferenciantes fueron confundidos con monjes mendicantes y expulsados de allí. Cfr. T. Wakimoto, *op. cit.*, pp. 60-61.

comprometida y necesitada de más fondos para acometer la reconstrucción de sus dos templos centrales, nombró como nuevo superintendente y, a efectos prácticos, principal dirigente, a Atsumi Kaien. Durante la década de los ochenta y noventa la preocupación principal de la escuela Ōtani era obtener los fondos necesarios para reconstruir los dos pabellones principales de su templo central: uno dedicado al fundador del budismo Shin, Shinran (大師堂 Daishidō), y otro dedicado al buda Amida (阿弥陀堂 Amidadō), deidad principal de todas las tradiciones del budismo de la Tierra Pura. Ambos habían sido destruidos en 1864, cuando en uno de los enfrentamientos entre el *bakufu* y las facciones que posteriormente conformarían el nuevo gobierno Meiji se originó un incendio que acabó reduciendo estos edificios a ceniza. Para llevar a cabo las obras el Honganji reclamó en repetidas ocasiones, y durante casi dos décadas, donaciones a todos los miembros de la escuela, además de pedir préstamos a los bancos.<sup>453</sup>

Las primeras peticiones de donaciones se produjeron ya en 1867 y se repitieron en los siguientes años. Las repetidas recaudaciones no se tradujeron de forma inmediata en la puesta en marcha del ambicioso proyecto arquitectónico, que fue retrasando en repetidas ocasiones. Finalmente, en 1885 se iniciaba una reconstrucción que no terminaría hasta 1895. La deuda acumulada por esta reconstrucción<sup>454</sup> era ingente, alcanzando los 3.300.000 yenes ya en 1883. Enjuagarla fue la tarea principal que le encomendaron al superintendente Atsumi Kaien, que en 1888 se hizo cargo de los departamentos de Interior, Contabilidad y Doctrina. El nuevo dirigente logró el objetivo de sanear la economía en menos de diez años, pues en 1894, un año antes de la finalización de la obra, ya habían conseguido devolver la

---

<sup>453</sup> Cfr. Yasutomi Shinya 安富信哉, *Kiyozawa Manshi y la reflexión sobre el individuo* (清沢満之と個の思想 *Kiyozawa Manshi to ko no shisō*). Hōzōkan, Kyōto, 1999, p. 64. El profesor Kashiwahara detalla cómo las repetidas donaciones supusieron una onerosa carga económica para muchos de los miembros de la escuela Shin, particularmente para aquellos que no gozaban de una posición económica boyante. Cfr. Y. Kashiwahara, *Investigación sobre la historia de la escuela Shin y del budismo*, pp. 153-154.

<sup>454</sup> Cfr. K. Yoshida, *op. cit.*, p. 114 y ss.



deuda acumulada.<sup>455</sup>

Tal y como hemos explicado con anterioridad, cuando Kiyozawa entró en la Escuela de Educación Inglesa como alumno pudo beneficiarse de un ambicioso proyecto educativo que había impulsado el entonces dirigente del budismo Ōtani, Ishikawa Shundai. Sin embargo, ahora, en el mismo año en que Kiyozawa se hizo cargo de la dirección del Escuela Normal Intermedia de la Prefectura de Kioto, 1888, Ishikawa abandonaba el cargo de superintendente y en su lugar Atsumi asumía la dirección de la rama Ōtani, iniciando una política de recortes que afectó al ámbito educativo. Atsumi iba desmantelando de forma paulatina aquel avanzado sistema educativo y centraba las prioridades del budismo Ōtani en pagar las deudas que tenía. El superintendente Atsumi, por un lado, y Kiyozawa y sus colaboradores, por otro, encarnaban dos visiones antitéticas sobre el rumbo que debía tomar el budismo Shin para hacer frente a los futuros retos. Atsumi era un gestor pragmático, preocupado principalmente por los asuntos económicos, acostumbrado a manejar los fondos a su antojo, sin control externo alguno. Por su parte, Kiyozawa no sólo rechazaba que se pudieran gestionar los asuntos de la rama Ōtani sin rendir cuentas a los feligreses, sino que, además, consideraba la educación como el asunto prioritario, la piedra angular sobre la que debía sostenerse el futuro del budismo Ōtani. En cierta medida, Kiyozawa y demás miembros de su grupo tomaban como modelo el antiguo sistema implantado por Ishikawa y aspiraban a desarrollarlo más si cabe. Era de esperar, por tanto, que pronto se produjeran fricciones entre Atsumi y Kiyozawa.

---

<sup>455</sup> Cfr. Y. Kashiwahara, *Investigaciones sobre la historia de la escuela Shin y del budismo*. 3, pp. 154-155. Según se recoge en la obra de Kashiwahara, en esta imponente tarea de reconstrucción fallecieron un total de 105 obreros, mientras casi trescientos resultaron heridos. Además, durante el año de su inauguración, el Higashi Honganji recibió la visita de más de quinientas mil personas. Cfr. Y. Kashiwahara, *op. cit.*, p. 185.

## 2. 5. La importancia de la educación

Hijo de su tiempo, Kiyozawa compartía con otros autores budistas de su época, como Inoue Enryō o Murakami Senjō, una visión esperanzada, una firme creencia en el progreso del ser humano y una inquebrantable fe en las posibilidades de la educación. Todos estos pensadores sin duda debieron leer una de las obras clave para las generaciones formadas durante las primeras décadas de la era Meiji, nos referimos a *Invitación a la educación* (学問のすすめ *Gakumon no susume*), ensayo publicado en 1872 por Fukuzawa Yukichi, el intelectual más influyente de este periodo.

En su introducción, Fukuzawa, inspirado en el pensamiento occidental de carácter liberal, definía a todos los seres humanos como libres e iguales:

Se dice que el cielo (天 *ten*) no crea a ningún hombre por encima de otro. Esto es, que cuando los seres humanos nacen del cielo todos son iguales, sin distinción innata entre superiores e inferiores. Esto significa que los seres humanos, a partir del espíritu (霊 *rei*) del universo que se manifiesta en las funciones corporales y mentales, utilizan todas las cosas a su alcance para satisfacer sus necesidades (vestirse, comer y vivir bajo un techo). Siempre y cuando no se pongan trabas los unos a los otros, actuando libremente (自由自在 *jiyū jizai*), cada uno podrá vivir como se le antoje.<sup>456</sup>

---

<sup>456</sup> FYZS, vol. III, p. 29. Fukuzawa, considerado como el abanderado del pensamiento occidental en el Japón Meiji, mostró siempre desdén hacia los tradicionales estudios de inspiración china, si bien es cierto que la influencia de su formación neoconfuciana puede rastrearse en la práctica totalidad de los ensayos que escribió a lo largo de su vida. Además de esta circunstancia, la falta de un vocabulario similar para traducir conceptos occidentales en ocasiones obligó a Fukuzawa a recurrir al vocabulario confuciano. Por ejemplo, en esta cita encontramos una alusión al “cielo”, uno de los conceptos fundamentales del pensamiento confuciano chino. Una entidad metafísica y moral que garantizaría que las leyes que rigen nuestro mundo, tanto las físicas como las morales, no sufran alteración alguna. En la práctica dicho concepto constituía la justificación de una sociedad estratificada dirigida por el emperador y apoyada en la casta de letrados confucianos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que aquí Fukuzawa está reinterpretando y transformando el significado del término, pues parece estar inspirándose en las teorías liberales anglosajonas del derecho natural, según las cuales todos por igual poseeríamos unos derechos innatos. Es por esta razón que, a nuestro entender, aquí “cielo” tiene un significado similar a “naturaleza”.

Estas palabras venían seguidas por una pregunta que se formulaba Fukuzawa: ¿por qué, si todos nacemos iguales, existen diferencias entre individuos, clases sociales o naciones? Su respuesta, que hoy en día podríamos considerar algo cándida, era tan sencilla como el título de su ensayo: la educación, el estudio, era el origen de esas diferencias. Según explicaba allí:

El hombre no es por naturaleza servil o de alta alcurnia, ni rico o pobre. Aquellos que se esfuercen durante su formación académica y que adquieran los conocimientos adecuados serán ricos y de alto rango, [mientras que] aquellos sin estudios serán pobres y de baja posición social.<sup>457</sup>

Dejemos ahora a un lado las consideraciones críticas, ya que sería factible señalar la simplicidad de esos argumentos o las implicaciones conservadoras de estas palabras y, tirando del hilo argumental de Fukuzawa, extraer la discutible conclusión de que los pobres y viles serían gentes perezosas y poco inclinadas al estudio. Más allá de estas cuestiones, lo cierto es que dicho texto constituye una llamada a la responsabilidad de los ciudadanos, a la necesidad de formarse. Al mismo tiempo, es un canto a las virtudes del saber y, sobre todo, del esfuerzo individual, del desarrollo del pensamiento crítico e independiente.<sup>458</sup> El trabajo, el esmero, estarían íntimamente ligados a la riqueza de la nación, a su desarrollo. Precisamente éstas eran algunas de las preocupaciones centrales para las élites del Japón Meiji, puesto que la independencia individual tenía su equivalente en la independencia nacional, esto es, en la necesidad de preservar Japón de la

---

<sup>457</sup> FYZS, vol. III, p. 30.

<sup>458</sup> El profesor Kinmonth destaca que, pese a que en textos populares del periodo Edo como el *Jitsugo-kyō* (実語教) ya se señala que las divisiones sociales tendrían su origen en las diferencias de formación, en contraste con este último texto, en la obra de Fukuzawa no se considera en lugar alguno la responsabilidad moral de aquellos que han alcanzado una posición de bienestar respecto a los más desfavorecidos. Del mismo modo, en la obra de Fukuzawa está ausente toda exhortación a la beneficencia. A diferencia de los textos de inspiración confuciana del periodo Edo en los que se anima a los samuráis a estudiar para así ser un caballero, un hombre de moralidad irreprochable cuya fama le sobreviviría, en Fukuzawa el estudio importa meramente por sus implicaciones materiales, porque proporciona bienestar económico en esta vida. Cfr. E. Kinmonth, *op. cit.*, pp. 53-54.

amenaza de las potencias coloniales.<sup>459</sup> Esta visión tan optimista de la enseñanza, así como su conciencia de la necesidad de asumir la responsabilidad de formar a nuevas generaciones para crear una sociedad mejor, es la que llevó a Fukuzawa a fundar la Universidad de Keiō.

Las ideas de Fukuzawa influyeron y fueron compartidas por los gobernantes Meiji, quienes, cuando finalmente regularon la educación en 1872, lo hicieron guiados por la convicción de que aquél era el principal medio gracias al cual las jóvenes generaciones podrían prosperar en el futuro. Asimismo, las autoridades pusieron en marcha un nuevo sistema educativo basado en el aprendizaje de disciplinas prácticas: alfabetización, uso del ábaco, derecho, política, astronomía, medicina, etcétera.<sup>460</sup> Apenas había transcurrido una o dos generaciones desde que el padre de Fukuzawa se horrorizara porque su hijo había aprendido a calcular, cuando, a principios del periodo Meiji, los jóvenes dirigentes de extracción samurái impulsaron esta clase de estudios. Se trataba de un tipo de medidas que parecían destinadas al conjunto de la sociedad, sin embargo, el nuevo sistema educativo había sido

---

<sup>459</sup> Debemos tener en cuenta que por enseñanza Fukuzawa ya no entiende los tradicionales estudios chinos, sino los estudios occidentales: una formación destinada a tener una aplicación práctica que se traduciría en aprender a escribir, a hacer operaciones matemáticas o en estudiar lenguas extranjeras. Esto es, el saber entendido desde una perspectiva burguesa, íntimamente ligado a la utilidad. Para hacernos una idea de la transformación ideológica producida en el Japón Meiji y de la inversión de valores que entonces se produjo, podemos dar una ojeada a la *Autobiografía* del propio Fukuzawa. Hijo de una familia samurái de bajo rango, en esa obra recuerda como su padre, apasionado estudioso del confucianismo, puso el grito en el cielo cuando supo que el tutor que había asignado a los hermanos mayores de Fukuzawa les estaba enseñando nociones básicas de matemáticas: “[por aquel entonces] la educación de los hijos también debía llevarse a cabo según el modelo confuciano. Pongamos un ejemplo. Yo aún era pequeño, pero mi hermano mayor ya tenía diez años y mis hermanas siete y ocho, de manera que [mi padre] los envió a estudiar con un profesor que impartía clase en los almacenes del señor [feudal] (倉屋敷 *kurayashiki*), donde estudiaban los hijos de los mercaderes. Quizá lo apropiado habría sido empezar a enseñarles el abecedario, pero tratándose de [una ciudad de negocios como] Ōsaka empezó a enseñarles los numerales: ‘dos por dos, cuatro, dos por tres, seis, etc.’ [Hoy en día], enseñar esto es algo común, pero cuando mi padre se enteró, exclamó ‘¡es abominable! ¿Cómo puede enseñarse algo así? ¡Es escandaloso que los niños aprendan a utilizar los números! ¡A semejante lugar no puedo enviarlos!’”. FYZS, vol. VII, p. 8. Leyendo esta cita y comparándola con el ideal de educación propuesto por Fukuzawa podemos entender el cambio de mentalidad que se produjo en tan sólo una generación.

<sup>460</sup> Cfr. E. Kinmonth, *op. cit.*, p. 55. Obviamente las propuestas educativas puestas en práctica por las instituciones Meiji no tenían su origen en Fukuzawa. Fukuzawa era la cabeza visible de una reforma que ya durante el periodo Edo había sido propuesta por una corriente en el seno de los samuráis que había abogado por estas medidas con escaso éxito.

creado por samuráis y sería aprovechado principalmente por gente perteneciente al mismo estamento, dado que muchos campesinos no podían permitirse la inversión económica que suponía financiar la educación de sus hijos y difícilmente podían sacar un rendimiento práctico al tipo de educación que hemos descrito arriba.<sup>461</sup>

Además del texto de Fukuzawa desearíamos hacer una breve referencia a otra obra capital para la *intelligentsia* nipona de aquellos años. Se trata de *Autoayuda* (1859), escrita por el escocés Samuel Smiles (1812-1904). Este ensayo, uno de los más populares en Europa durante la segunda mitad del s. XIX, fue traducido libremente y adaptado al japonés en 1871<sup>462</sup> por Nakamura Masanao (中村正直 1832-1891)<sup>463</sup> bajo el casi intraducible título de *Libro [sobre] las [grandes] aspiraciones en los países occidentales* (西国立志編 *Saikoku risshi hen*)<sup>464</sup> e inmediatamente alcanzó gran éxito en el

---

<sup>461</sup> Cfr. E. Kinmonth, *op. cit.*, pp. 58-60.

<sup>462</sup> La versión de Nakamura abreviaba algunos de los pasajes del texto original, además de incluir comentarios a las tesis de Smiles. Cfr. E. Kinmonth, *op. cit.*, p. 24.

<sup>463</sup> Nakamura era un académico confuciano empleado por la familia Tokugawa en la que por aquel entonces era la meca de aquellos estudios en Japón, el templo Shōheikō (昌平黌). Sin embargo, su pasión por los estudios occidentales le animó a marcharse a Londres en 1866. Tras su regreso, en 1868, fue una persona clave en la introducción en Japón del pensamiento liberal anglosajón ya que, además de *Self-Help*, tradujo *On liberty* de Mill, en 1872, bajo el título *El principio de la libertad* (自由之理 *Jiyū no ri*). Igualmente, en 1878 tradujo otro libro de Smiles, *On character*, publicado en japonés bajo el título *Sobre la conducta moral occidental* (西洋品行論 *Seiyō hinkō ron*). Nakamura también destacó por ser uno de los primeros conversos Meiji al cristianismo, así como por su defensa de la emancipación de la mujer y su labor como educador en la Escuela Femenina Normal de Tokio.

<sup>464</sup> Al traducir esta obra al japonés, Nakamura tuvo que enfrentarse a un problema común a muchos intelectuales del periodo Meiji, la falta de equivalentes en lengua nipona para numerosos conceptos occidentales. Al igual que sus coetáneos, Nakamura recurrió al vocabulario que mejor conocía, aquel vinculado con los estudios confucianos. Para empezar, el peculiar título que dio a su versión incluía el término que aparece en el fragmento Wànzhāng (万章) de la obra de Mencio, concretamente se trata de 立志 (ch. *lìzhì* jp. *shiritsu*), “proponerse un objetivo”. Asimismo, el término *gentleman* fue traducido por el de 君子 (ch. *jūnzi*, jp. *kunshi*) que significa “hombre virtuoso”, o mejor dicho “hombre de letras virtuoso”, que indica el ideal confuciano del letrado de moral impoluta dedicado a las tareas políticas. Imaginamos que las palabras de Smiles sobre las virtudes que debe atesorar un *gentleman* le recordaron a Nakamura este concepto de raigambre confuciana. Además de estos datos, hay otros que hacen pensar que la versión japonesa de esta obra estaba destinada principalmente a los samuráis: la traducción fue vertida al estilo clásico (*bungotai*) y el prólogo fue redactado en chino clásico (*kanbun*), de modo que prácticamente los samuráis eran los únicos capaces de leer la obra. Cfr. E. Kinmonth, *op. cit.*, p. 34 y ss. El profesor Hirakawa señala que el estilo edificante en que estaba escrito este texto, donde las

Recordemos que la llegada del periodo Meiji supuso una considerable transformación social y una profunda modificación del sistema de valores hasta entonces existente. Desaparecieron las castas y se llevaron a cabo reformas para construir una sociedad moderna en que todos los ciudadanos disfrutaran de los mismos derechos y deberes. Del mismo modo, se introdujeron ideas propias de la burguesía occidental como la libertad o el esfuerzo individual. Tanto el texto de Fukuzawa anteriormente citado, *Invitación al estudio*, como el libro de Smiles, reflejan el ideal liberal, la convicción de que uno mismo puede construir una carrera exitosa a través del esfuerzo. Este mensaje encontró una excelente acogida en el Japón Meiji, sobre todo entre la antigua nobleza, los samuráis, que se enfrentaban a una época de cambios drásticos. De hecho, muchos de los jóvenes samuráis encontrarían en las profesiones vinculadas con la educación y en los cargos públicos su nuevo acomodo. Al mismo tiempo, estos textos eran leídos en clave nacional, pues la independencia de Japón debía nacer del esfuerzo individual de cada uno de los ciudadanos japoneses.<sup>466</sup> Es más, en el prólogo que escribió Nakamura a su versión japonesa del libro de Smiles y en los numerosos comentarios que intercaló, afirmaba que el principal interés de la obra consistía en su mensaje de que el progreso nacional reside en la suma de los esfuerzos individuales.<sup>467</sup>

Se trata, así pues, de un texto que, como su título indica, busca alentar a cada individuo a que se ayude a sí mismo ofreciendo máximas, reflexiones, admoniciones y, especialmente, recurriendo a un sinnúmero de ejemplos de

---

enseñanzas son expresadas de forma arbitraria y conclusiva, resultaba familiar para una generación educada en los valores morales de un sistema feudal y autoritario. Cfr. S. Hirakawa, *op. cit.*, p. 484.

<sup>465</sup> Cfr. E. Kinmonth, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>466</sup> A juicio de Kinmonth el texto de Smiles posee un mensaje más humanitario que la obra de Fukuzawa anteriormente mencionada, ya que en él se enfatiza más la responsabilidad moral para con sus congéneres de aquellos que han alcanzado el éxito social, mientras que en la obra de Fukuzawa estas consideraciones no aparecen. Cfr. E. Kinmonth, *op. cit.*, p. 54.

<sup>467</sup> Cfr. E. Kinmonth, *op. cit.*, p. 20 y ss.

personas que a través del esfuerzo han conseguido logros en su vida. Como dice al inicio:

El espíritu de autoayuda es la raíz de todo genuino desarrollo del individuo; y, si logra manifestarse en las vidas de muchos, constituye la verdadera fuente de vigor y fuerza nacionales. La ayuda desde fuera suele tener efectos debilitadores, pero la ayuda desde dentro siempre vigoriza.<sup>468</sup>

En consecuencia, poco pueden esperar los ciudadanos de las instituciones. De modo que la reforma de cualquier sociedad empezará cuando todos los individuos actúen de forma libre e independiente. Según Smiles, lo fundamental será, por tanto, que cada uno de nosotros se forje a sí mismo. Los resultados finales no dependerán de la profesión que uno escoja o de las circunstancias a que cada uno debe hacer frente en la vida, sino de un estadio previo: la educación, la formación que uno mismo se dé. Por educación aquí no se entiende la formación académica, ni tampoco la cultura literaria, que Smiles considera como algo sobrevalorado,<sup>469</sup> sino algo que recuerda al concepto romántico de formación (*Bildung*), que se adquiere principalmente a través de la experiencia: crear un carácter, pues el hombre no es más que un cúmulo de hábitos. Smiles insiste:

Dónde quiera que se forme, el hábito actúa involuntariamente y sin esfuerzos, sólo cuando os opongáis a él os daréis cuenta de cuán poderoso se ha hecho. (...) En la medida en que el hábito se fortalece con los años y el carácter se forma, se hace cada vez más difícil adentrarse en una nueva senda. De ahí que a menudo resulte más difícil desaprender que aprender.<sup>470</sup>

Una instrucción que, a juicio de Smiles, también incluiría el trabajo físico, la práctica, la salud corporal. Este aspecto de *Autoayuda*, en que se ensalza el trabajo manual, era quizá el elemento del libro que más se alejaba

---

<sup>468</sup> Samuel Smiles, *Self-Help. Whith Illustrations of Character, Conduct, and Perseverance*. New York, Oxford University Press, 2002, p. 17.

<sup>469</sup> Cfr. S. Smiles, *op. cit.*, p. 271.

<sup>470</sup> S. Smiles, *op. cit.*, p. 320.

de los valores de muchos de sus lectores samuráis japoneses, que tradicionalmente habían rechazado este tipo de actividades como propias de las clases humildes. Ni tan siquiera la obra *Invitación a la educación* de Fukuzawa compartía tales ideas, pues el texto de Fukuzawa aún partía de principios elitistas y consideraba el trabajo manual como inferior.<sup>471</sup> A diferencia de ello, Smiles insiste en el esfuerzo personal y afirma que:

La educación recibida en la escuela o en la universidad no es más que el comienzo, y es valiosa, principalmente en tanto que ejercita nuestra mente y la habitúa a una continua dedicación al estudio. Aquello que los demás ponen en nosotros siempre es menos nuestro que aquello que adquirimos a través de nuestro esfuerzo diligente y perseverante. El conocimiento conquistado a través del esfuerzo se convierte en una posesión.<sup>472</sup>

Según Smiles, aquello que conocemos por propia experiencia va más allá del aprendizaje, forma parte de una sabiduría destinada a mejorarnos como personas, a “hacernos mejores, más útiles, más benevolentes, activos y más eficientes en la búsqueda de todos los objetivos elevados en la vida”.<sup>473</sup> La fuente principal de aprendizaje es la experiencia, particularmente el fracaso y su superación, la perseverancia.

El libro parte de la convicción de que las barreras de clase han quedado abolidas, de modo que aquél que se esfuerza, el que persevera, tendrá éxito en la nueva sociedad industrial, independientemente de sus orígenes: “los grandes hombres de la ciencia, la literatura y el arte (...) provenían igualmente de universidades, talleres, granjas, de las chozas de los pobres y de los palacios de los ricos”.<sup>474</sup> La mayoría de los protagonistas de

---

<sup>471</sup> E. Kinmonth, *op. cit.*, p. 51.

<sup>472</sup> S. Smiles, *op. cit.*, p. 261. Pasaje que recuerda vagamente a la siguiente cita del *Fausto* de Goethe: “[s]í, a esta idea vivo entregado por completo; es el fin supremo de la sabiduría: sólo merece la libertad, lo mismo que la vida, quien se ve obligado a ganarlas todos los días”. Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*. Edición de Manuel José González y Miguel Ángel Vega. Trad. de José Roviralta. Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, p. 420.

<sup>473</sup> S. Smiles, *op. cit.*, p. 272.

<sup>474</sup> S. Smiles, *op. cit.*, p. 21.



las biografías que recoge en su obra siguen un patrón similar: son gentes supuestamente provenientes de baja extracción social que desde su infancia encarnan un ejemplo de esfuerzo y pasión por aquello que hacen. No obstante, como indica el profesor Kinmoth, los ejemplos que utiliza Smiles sobre triunfadores de origen humilde no son precisamente de hijos de trabajadores de fábricas, sino de artesanos o funcionarios del escalafón más bajo. Se trata de una reivindicación de las nuevas generaciones de emprendedores pertenecientes a la burguesía, frente a la nobleza, basada en el poder y la riqueza hereditarios.<sup>475</sup>

El mensaje es, por tanto, de un optimismo desbordante: aquel que se esfuerza obtiene los frutos que persigue. En este caso el “aquel”, aunque no tiene nombre y cara concretas, sí que parece hacer referencia a un grupo concreto: hombres blancos europeos, particularmente del norte del continente, y va principalmente dirigido a la pequeña burguesía, a la clase emergente en el s. XIX. Se trata de lo que Smiles denomina en el capítulo final de su obra, “el verdadero *gentleman*”, que nada tendrá que ver con la clase social o con su patrimonio. El nuevo *gentleman* no tiene por qué ser rico, pues la riqueza es vacía sin una formación, si no se forja un carácter. Son la veracidad, la integridad y la bondad las que conforman la esencia del carácter viril:

Aquel que posee estas cualidades, unidas a la fuerza de voluntad, posee un poder irresistible. Es capaz de hacer el bien, de resistir el mal y de aguantar en tiempos de dificultad e infortunio. Cuando [el soldado] Stephen de Colonna cayó en manos de sus viles asaltantes y éstos, mofándose, le preguntaron ‘¿dónde está ahora vuestra fortaleza?’, ‘aquí’ fue su audaz respuesta, mientras ponía la mano sobre su pecho. Es en la desgracia cuando el carácter del hombre recto brilla con el mayor de los lustres. Y, cuando todo falla, se sostiene sobre su integridad y su coraje.<sup>476</sup>

---

<sup>475</sup> E. Kinmonth, *op. cit.*, p. 18 y 37.

<sup>476</sup> S. Smiles, *op. cit.*, p. 316.

Las ideas que propugnaban autores como Fukuzawa o Smiles, *i. e.*, la importancia de la educación, de una formación práctica, así como el énfasis en el esfuerzo individual, influyeron en cierta forma, aún hoy no investigada, sobre el pensamiento de Kiyozawa. Así, por ejemplo, en un escrito perteneciente a su etapa de estudiante universitario, concretamente al tercer curso de la carrera, titulado “La desigualdad social y biológica (社会及び生理的不平均 *shakai oyobi seiri-teki no huheikin*)”, criticaba las tesis socialistas y comunistas que querían imponer la igualdad a través de la ley, argumentando que tal igualdad era artificial, inexistente. Allí insistía en que la mejora de la sociedad pasaba únicamente por establecer una educación de calidad.<sup>477</sup> Además, existen testimonios que demuestran que el ensayo de Smiles fue uno de los textos que utilizó Kiyozawa en sus clases cuando era profesor en Kioto, como lo recordaba uno de sus alumnos, Akegarasu Haya. Este último ingresó en 1893 en la Escuela Normal Intermedia Ōtani, institución de la que hablaremos a continuación, diseñada por Kiyozawa e Inaba y dirigida por Sawayanagi. Tal y como explica Akegarasu en sus memorias, cuando empezó sus estudios vio por vez primera a Kiyozawa, un hombre menudo, vestido de forma humilde con hábito monástico de lino. Para sorpresa del joven alumno, Kiyozawa no dedicaba sus clases a leer escritos budistas, como se esperaba de alguien que vestía tales ropajes, sino que leía *Autoayuda* de Smiles directamente en inglés.<sup>478</sup>

## 2. 6. Actividad educativa de Kiyozawa

Al mismo tiempo que avanzaba en sus prácticas ascéticas, Kiyozawa continuaba enseñando en la Escuela Normal Intermedia. Sin embargo, pasado algún tiempo desde su retorno a Kioto y de acuerdo con su nuevo estilo de vida, dimitía del cargo como director en 1891, aunque en lo sucesivo

---

<sup>477</sup> Cfr. KMZS, vol. IV, p. 215.

<sup>478</sup> Cfr. Akegarasu Haya, “La fe de Kiyozawa *sensei*”. En *Obras completas de Akegarasu Haya*. vol. XIX (暁鳥敏全集. 第19巻 *Akegarasu haya zenshū. Dai 19 kan*). Matsutō, Ryōfū gakusha, 1977, p. 590. A partir de ahora abreviaremos el título de estas obras completas con el acrónimo AHZS.

continuaría ejerciendo como profesor de aquel centro. Una actividad que compaginaría con las clases en el Gran Seminario de la Escuela Shin y la dirección del Seminario Okazaki, que tenía como prioridad la educación del futuro abad principal de la escuela Ōtani.<sup>479</sup>

Previamente, en 1889, Kiyozawa había logrado que se restableciera el programa de becas para estudiar en la Universidad de Tokio, del que él mismo había sido beneficiario años antes, y que había sido suprimido con la llegada del superintendente Atsumi. Además, en consonancia con sus ideas pedagógicas, Kiyozawa e Inaba albergaban grandes esperanzas sobre el futuro de la escuela que no siempre eran respaldadas por la dirección del budismo Shin Ōtani. De hecho, las constantes discusiones alrededor del presupuesto que debía dedicarse a educación terminaron por colmar la paciencia de Kiyozawa e Inaba, cansados de ver como Atsumi no aplicaba sus promesas. Por tal motivo, en 1892, Inaba dejaba la dirección, en la que había sustituido a Kiyozawa pocos años antes, aunque continuó trabajando allí como profesor. Viendo que sus pretensiones de recibir más dinero para educación caían en saco roto, Kiyozawa acabó impacientándose y reclamó que dentro de la organización Shin Ōtani los asuntos académicos estuvieran desvinculados de la faceta religiosa. Finalmente, el 26 de marzo de 1893 ambos monjes presentaron una dimisión conjunta de todos sus cargos, aunque, tras las súplicas de la dirección, aceptaron seguir de forma provisional. En un intento de que no cumplieran definitivamente su palabra, en el mes de abril la dirección del budismo Shin decidía hacer concesiones al grupo liderado por Kiyozawa.

Ese mismo año, 1893, la organización Ōtani abandonaba la gestión de

---

<sup>479</sup> En 1891 Kiyozawa e Inaba se convertían en los directores del seminario Okazaki. Poco después publicaban un manifiesto, “Sobre el funcionamiento del seminario Okazaki (岡崎御学館の儀に付き *Okazaki go gakkan no gi ni tsuki*)”, en el que explicaban cuáles eran los principios que debían regir el funcionamiento del seminario. Kiyozawa aspiraba a que los profesores de ese seminario no sólo fueran doctos en el budismo, sino también a que actuaran de forma virtuosa. Cfr. KMZS, vol. VII, p. 165.

la Escuela Normal Intermedia de la Prefectura de Kioto que había asumido años antes, ahora devuelta a la prefectura de Kioto, y el Higashi Honganji abrió la Escuela Normal Intermedia Ōtani (大谷尋常中学校 Ōtani jinjō chūgakkō) aprovechando las instalaciones de la antigua Escuela de Educación Inglesa. Para esta nueva andadura, Kiyozawa consiguió que su amigo y reputado pedagogo Sawayanagi Masatarō (沢柳政太郎 1865-1927) fuera nombrado director.<sup>480</sup> Además, entre los profesores de la escuela se encontraban Inaba y otras personas de confianza de Kiyozawa. Parecería, por tanto, que tras sus amenazas de dimisión, el grupo de Kiyozawa había salido reforzado del desafío lanzado a la dirección, pues todos ocupaban puestos relevantes en esta nueva escuela. A ello debemos sumar que la nueva institución educativa sería una escuela íntegramente dependiente del budismo Shin Ōtani, de modo que Kiyozawa y sus colaboradores podían poner en práctica todas las medidas pedagógicas que desearan. Así, pues, en julio de 1894 conseguía que la escuela Ōtani emprendiera una reforma educativa siguiendo sus directrices, que empezaron a ser implantadas en septiembre de ese mismo año.

### 3. Enfermedad y disidencia (1894-1898)

Tras más de tres años sometido a una estricta vida ascética, la salud de Kiyozawa empeoró a finales de 1893. Poco después, el 15 de enero de 1894 fallecía el que hasta pocos años antes había sido el abad principal de la escuela Shin Ōtani, Ōtani Kōshō (大谷光勝 1817-1894), cuyo funeral se

---

<sup>480</sup> Sawayanagi era amigo de Kiyozawa desde su época de estudiante universitario en la Universidad de Tokio, cuando vivieron durante más de un año en la misma pensión. Cuando Sawayanagi fue nombrado director del Instituto Shin era uno de los seguidores laicos más fervientes e influyentes del anteriormente citado monje Shaku Unshō, que predicaba el respeto a los preceptos básicos del budismo. Cfr. Takemoto Hideyo 竹本英代, “La perspectiva pedagógica de Sawayanagi Masatarō y Kiyozawa Manshi (沢柳政太郎と清沢満之の教育観 *Sawayanagi Masatarō to Kiyozawa Manshi no kyōiku-kan*)”. En Fujita Masakatsu 藤田正勝 y Yasutomi Shinya 安富信哉, *Kiyozawa Manshi. La persona y el pensamiento* (清沢満之。その人と思 想 *Kiyozawa Manshi. Sono hito to shisō*). Kyōto, Hōzōkan, 1999, pp. 180-192.

oficiaría el día 29 de ese mismo mes en el pabellón principal del Honganji. La delicada salud de Kiyozawa, el frío que entonces arreciaba, las largas horas que estuvo de pie durante la ceremonia, unidos a un resfriado que contagió a buena parte de los asistentes, acabaron postrando al joven anacoreta. Durante un tiempo Kiyozawa suspendió las clases y guardó cama, sin apreciarse mejora alguna en su estado físico. Al fin, tras varios meses renqueante, enfermo, desoyendo los consejos de la gente que le rodeaba, sus amigos lo forzaron a abandonar definitivamente sus obligaciones en abril de 1894 y lo ingresaron en el hospital provincial, donde se le diagnosticó tuberculosis pulmonar.

Tras el diagnóstico, con su ímpetu característico, Kiyozawa deseaba continuar haciendo vida normal, pretensión que chocó con la comprensible oposición de su entorno. Con el fin de que mejorara su maltrecha salud, sus amigos Sawayanagi e Inagawa buscaron una casa cercana a la costa, concretamente en la ciudad de Tarumi (垂水), en la actual prefectura de Hyōgo, y le obligaron a que se trasladara allí para guardar reposo. Su retiro se inició el 3 de junio de ese mismo año. Se abría así una etapa, que comprende casi una década de tratamientos infructuosos y largas temporadas en la cama en que, sin embargo, Kiyozawa no dejaría de escribir, ni de comprometerse en diversas actividades.

En la década de los noventa del s. XIX la tuberculosis pulmonar o, mejor dicho, el conjunto de enfermedades que se englobaban bajo esa etiqueta,<sup>481</sup> se había convertido en una epidemia que se extendió por todo

---

<sup>481</sup> No se sabe a ciencia cierta si las personas que eran diagnosticadas de tuberculosis, denominada entonces “enfermedad pulmonar (肺病 *haibyō*)”, padecían realmente esta dolencia. Bajo esa etiqueta se englobaban diversos tipos de afección, como la bronquitis crónica, el asma crónica, la silicosis, el enfisema, la neumonía o el cáncer de pulmón. De hecho, la identificación de la tuberculosis como una enfermedad contagiosa no se produjo hasta 1865, gracias a las investigaciones de Jean-Antoine Villemin (1827-1892). A esto hay que sumar que el descubrimiento del bacilo que la causaba no se produjo hasta 1882, gracias a los estudios del profesor Robert Koch (1843-1910). Además, tales conclusiones no fueron inmediatamente aceptadas por la comunidad científica. Es más, en Japón continuó considerándose que la tuberculosis era una enfermedad congénita, y no infecciosa, hasta los

Japón. Desde 1886 hasta 1900 la mortalidad por tuberculosis aumentó prácticamente cada año, pasando de 86 por cada cien mil habitantes a 164.<sup>482</sup> El aumento se produjo sobre todo en los centros urbanos, a consecuencia de su rápido crecimiento demográfico, de la aglomeración de la población que se generó y de las malas condiciones de vida. Al igual que en muchos países occidentales, esta terrible plaga pronto se convirtió en un estigma social. En ocasiones los enfermos sufrían la marginación e incluso contraer la tuberculosis se convirtió en motivo común de divorcio.<sup>483</sup>

Por desgracia, en aquella época contraer la tuberculosis equivalía a una agónica sentencia de muerte. Se trataba de una enfermedad incurable, de largo proceso, en la que el enfermo se iba consumiendo. Los ataques de tos y los esputos sangrientos se agravaban gradualmente y la tez de los convalecientes se tornaba macilenta. Hasta su muerte, en 1903, Kiyozawa dejó constancia de esa década de padecimiento en sus diarios, en que habitualmente, en escuetas y frías anotaciones, detalla su rutina diaria, alimentación y problemas de salud, como, por ejemplo, a qué hora del día había tosido sangre y en qué cantidad, además de señalar otros síntomas asociados con su enfermedad.

Los biógrafos y estudiosos de Kiyozawa, de acuerdo con algunas afirmaciones que podemos encontrar en escritos posteriores del bonzo, suelen presentar esta enfermedad como un punto de inflexión en la vida del monje japonés. Según esta visión, la tuberculosis habría servido para desenmascarar la ilusoria creencia en la capacidad de la práctica individual, así como su pasión por la filosofía, encontrando entonces como única respuesta la fe y abandonándose a la gracia del Buda. Sin embargo, los documentos de que

---

inicios del s. XX. William Johnston, *The modern epidemic: a history of tuberculosis in Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 25, 51 y ss.

<sup>482</sup> W. Johnston, *op. cit.*, p. 37.

<sup>483</sup> Según explica el profesor Johnston, a medida que esta plaga se extendió, muchas familias pedían a los médicos cuando certificaban la muerte de un familiar que padecía tuberculosis que indicaran en la documentación oficial una causa de muerte diferente, para así no manchar el nombre de la familia. Cfr. W. Johnston, *op. cit.*, pp. 107-108.

disponemos (escritos teóricos, anotaciones en diarios o epístolas), así como sus acciones, nos llevan a pensar que se trata más de una narrativa elaborada con posteridad por sus discípulos y por los primeros investigadores sobre Kiyozawa que no de un hecho objetivo. Ciertamente, se abrió entonces una nueva etapa de práctica espiritual, ahora marcada por la enfermedad, que se convertiría en el eje de sus reflexiones en los siguientes años. Sin embargo, consideramos simplista interpretar esta enfermedad como el momento decisivo en la vida de Kiyozawa que marca su entrada en la fe, no sólo porque continuó manteniendo actitudes cercanas a la del “esfuerzo individual (自力 *jiriki*)” casi hasta el final de su vida, sino también porque los años que siguieron al diagnóstico de tuberculosis se caracterizaron por su activismo político, particularmente en el ámbito de la educación, como profesor y como frustrado reformador.

### 3. 1. El fracaso de la reforma educativa

Mientras Kiyozawa, convaleciente de tuberculosis, reposaba en las cercanías del Océano Pacífico, en Kioto los acontecimientos tomaron un cariz sombrío para el grupo liderado por él. El primer revés se produjo cuando el experimento pedagógico que habían puesto en marcha fue boicoteado por un grupo de alumnos. Posteriormente, la reacción de las autoridades iría un paso más allá, minando los fundamentos de la nueva política educativa que esos mismos dirigentes habían aprobado pocos meses antes.

Recordemos que, en julio de 1894, el superintendente Atsumi había dado carta de oficialidad a la nueva política educativa que deseaban impulsar Kiyozawa y sus colaboradores. Las nuevas medidas pedagógicas tenían el propósito no sólo de ofrecer una educación moderna a sus alumnos, sino también de formarlos en la doctrina budista e inculcarles estrictos hábitos vinculados con el ideal monástico. No obstante, la aprobación de los nuevos reglamentos que regirían la escuela no pareció gustar a muchos de los

alumnos, que lo veían como una imposición.<sup>484</sup>

El carácter estricto de Kiyozawa y sus colaboradores, unido a su pasión por la tarea que ejercían, probablemente expliquen por qué impulsaron una política rigorista en la escuela que dirigían. Entre estas medidas se contaba la de obligar a los estudiantes a vestir con ropa de color negro hecha con fibras de cáñamo o a llevar el pelo tonsurado. Estas cuestiones, que pueden parecer triviales, particularmente si pensamos que se trataba de una escuela de orientación religiosa, se convirtieron en motivo de insatisfacción entre parte del alumnado, que, a finales de octubre de 1894, se rebeló contra tales medidas, organizando una huelga. Aunque en el Japón actual resulta difícil imaginar este tipo de acciones airadas del alumnado, no eran algo extraño durante la convulsa época Meiji. Tal y como queda recogido en los diarios de Akegarasu Haya, entonces alumno de la escuela, el 26 de octubre de 1894 empezó a fraguarse el movimiento contestatario, que se concretó sólo tres días más tarde en una manifestación de estudiantes para expresar su descontento organizada en las cercanías de la tumba del fundador de la escuela, Shinran. Esta concentración de protesta fue disuelta por la policía, circunstancia que quizá agravó más el descontento de los estudiantes, que al día siguiente, el 30 de octubre, abandonaban en masa el internado de la escuela llevando consigo todas sus pertenencias.

Ante el envite, los dirigentes de la escuela decidieron expulsar a todos aquellos que habían abandonado el internado, en total unos doscientos alumnos. A su vez, el grupo de estudiantes díscolos protestó ante las más altas instancias del budismo Shin. Cabría haber esperado que los máximos dirigentes de la rama Ōtani cerraran filas en torno a la dirección de la escuela, sin embargo, ocurrió justo lo contrario. Tras reunir a las partes, el superintendente Atsumi Kaien, máximo responsable de asuntos educativos,

---

<sup>484</sup> Cfr. Matsuda Shōichi 松田章一, *Akegarasu Haya. Superar la existencia con la existencia. Vol. I* (暁烏敏。世と共に世を超えん。上 Akegarasu Haya. *Yo to tomo ni yo wo koen. Jō*). Mattō, Mattō-shi, 1997, p. 89.



decidió que ningún alumno recibiera castigo, readmitiéndolos a todos el día 6 de noviembre.

Parece que varios factores jugaron en contra de Kiyozawa y sus colaboradores. En primer lugar, la creciente antipatía de los sectores conservadores dentro de la organización Shin hacia las medidas reformistas que querían impulsar. A esto hay que añadir que el apoyo entre el profesorado del instituto tampoco era unánime, pues existían algunos profesores descontentos, dado que bajo la nueva dirección reformista habían sido relegados a puestos de menor rango. El mayor opositor entre el profesorado era Fujii Katsuji (藤井 豁爾 ¿?), antiguo director, descontento con su degradación y, además, excelentemente relacionado con la mujer del superintendente Atsumi.<sup>485</sup> Por último, existía una circunstancia personal que también debió influir en la decisión del superintendente: su propio hijo, Atsumi Kaihō (渥美 契芳 ¿?) formaba parte del grupo de alumnos que se habían rebelado contra la dirección de la escuela.<sup>486</sup>

El superintendente Atsumi no sólo decidió readmitir a su hijo y demás insurrectos, sino que, poco tiempo después, represalió a los responsables de la escuela. El 31 de diciembre de ese mismo año despedía al director Sawayanagi, nombrando en su lugar al antiguo director, Fujii, y rebajaba a menos de la mitad el sueldo a los otros profesores pertenecientes al sector de la anterior dirección, Inaba, Imakawa Kakushin (今川 覚神 ) y Kiyokawa Enjō (清川 円誠 1863-¿?). El 6 de enero de 1895, Sawayanagi visitaba a Kiyozawa en su retiro de Tarumi y le explicaba lo ocurrido. Al día siguiente Kiyozawa enviaba a Inaba una carta expresándole su indignación y proponiéndole crear una escuela privada en la que enseñar al grupo de

---

<sup>485</sup> La esposa de Atsumi presionó para conseguir que Sawayanagi fuera destituido de su cargo y que en su lugar Fujii volviera a asumir la dirección. Cfr. S. Matsuda, *op. cit.*, p. 97.

<sup>486</sup> De hecho, parece que era reincidente, pues ya había sido advertido previamente por Inaba e Imagawa debido a su actitud altanera. Cfr. K. Nishimura, *op. cit.*, pp. 163-164.

alumnos que no se habían rebelado contra ellos.<sup>487</sup> Una minoría, por cierto. Aunque finalmente nunca la llevarían a cabo, en esa misiva se puede apreciar que la idea de fundar una escuela no supeditada a autoridad externa alguna era un viejo sueño que compartían estos dos amigos y que, de hecho, ya se habían planteado dos años antes, cuando presentaron su dimisión y acabaron retractándose.

El incidente no terminó aquí. Tras las represalias a los colaboradores de Kiyozawa, una parte del alumnado y de los docentes protestaron ante las autoridades por el castigo impuesto al grupo de reformadores. Las quejas y presiones tuvieron efecto y estas medidas de castigo fueron suspendidas, de modo que Atsumi readmitió a Sawayanagi y volvió a otorgarle el sueldo normal a Imakawa y Kiyogawa, aunque no les restituyó en sus cargos anteriores. Sin embargo, en febrero de ese mismo año, apenas unas semanas después de la huelga, Sawayanagi, el único miembro de este grupo que no era monje del budismo Shin, decidía abandonar el centro para convertirse en director de la Escuela Intermedia de la prefectura de Gunma (群馬中学校 *Gunma chū gakkō*). Tras dejar atrás Kioto, Sawayanagi continuaría una brillante carrera como pedagogo que, pasados los años, lo llevarían a ser rector de importantes instituciones educativas, como la Universidad de Tōhoku y la Universidad de Kioto, o a ocupar altos cargos en el organigrama del Ministerio de Educación. A la partida de Sawayanagi seguiría la del resto de colaboradores de Kiyozawa, que acabarían conformando un grupo de opositores a las autoridades Shin.

### 3. 2. El grupo Shirakawa

Antes de llegar a esta situación de ruptura y enfrentamiento, Kiyozawa, pese a su grave estado de salud, intentó por todos los medios que su voz fuera escuchada por las autoridades de la escuela Ōtani. Tras la

---

<sup>487</sup> Cfr. KMZS, vol. IX, pp. 102-103.

finalización de las obras de reconstrucción de los dos pabellones centrales del Hongan-ji, que se produjo en abril de 1895, Kiyozawa redactó un manifiesto (建言書提出 *Kengensho teishutsu*) junto con otros once académicos destacados de la escuela Shin, entre los que se encontraban Inoue Senshō o Nanjō Bunyū.<sup>488</sup> En ese escrito los firmantes mostraban su disconformidad con la política económica de los dirigentes. Reclamaban que, una vez habían sido resueltos los dos grandes problemas que habían atenazado al budismo Ōtani, *i. e.*, la reconstrucción de los templos y enjugar la consiguiente deuda económica, había llegado la hora de dedicar todos los esfuerzos a la educación:

[L]a tarea más urgente para asentar los fundamentos de los estudios religiosos es la educación. [Debemos] extender la educación básica y formar a monjes capaces, ampliar las dimensiones de la Universidad, estimular el desarrollo de los académicos con que ya contamos. Además, la dirección de la escuela Ōtani debe establecer un sistema unificado de feligresías que permita que desde el templo central hasta los templos filiales se perfeccione la difusión del budismo.<sup>489</sup>

Finalmente, el 9 de julio de ese año entregaron el documento reivindicativo al superintendente Atsumi Kaien. Atsumi, que siempre destacó por ser un político hábil, no podía ignorar aquel documento, pues aunque hubiera sido firmado por apenas doce personas, se trataba de monjes extremadamente influyentes, la flor y nata de la academia Shin Ōtani. Este es el motivo por el que realizó parte de las reformas que le habían sido reclamadas, sin debilitar ni un ápice su autoridad. Por poner un ejemplo: una de las críticas que se le habían hecho en dicho *Manifiesto* es que acumulaba demasiado poder en sus manos. En respuesta, Atsumi remodeló la dirección en septiembre de ese mismo año, deshaciéndose de dos de los cargos que hasta entonces detentaba. De esta forma, delegaba educación y recaudación

---

<sup>488</sup> Cfr. “Manifiesto (建言 *kengen*)”. KMZS, vol. VII, pp. 170-172.

<sup>489</sup> KMZS, vol. VII, p. 170.

de fondos en dos monjes cercanos a él, mientras retenía los departamentos de interior y economía. Así cumplía formalmente con los requisitos de Kiyozawa y demás, pero en realidad continuaba controlando por completo el funcionamiento de la escuela Ōtani.<sup>490</sup> De manera astuta aplicaba una política que recuerda a la célebre máxima de *El Gatopardo*: “si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie”.

Ante la ausencia de un giro sustancial, Manshi y sus colaboradores crearían una modesta asociación en agosto de 1896 bajo el nombre de “Asociación de [las] palabras oportunas para el mundo religioso (教界時言社 Kyōkai jigen sha)”. Poco después, este movimiento recibió el espaldarazo de un grupo de jóvenes estudiantes de la recién creada Universidad Shin, que se sumaron en octubre de ese mismo año (1896). Los líderes de este círculo estudiantil, Akegarasu Haya, Sasaki Gesshō (佐々木 月樵 1875-1926) y Tada Kanae (多田 鼎 1875-1937), abandonaron la universidad el cuatro de noviembre para dedicarse a la causa del grupo de Kiyozawa, convirtiéndose muchos de ellos en delegados que recorrerían el país para informar a los seguidores y monjes del budismo Ōtani de sus reivindicaciones.<sup>491</sup> Asimismo, en octubre de ese mismo año dos cargos de la escuela Ōtani, Inoue Bunchū (井上豊忠 ¿?) y Kiyokawa Enjō dimitían y se sumaban al grupo Shirakawa, conformando, junto con los cuatro miembros ya existentes, el grupo de los seis monjes que liderarían el movimiento Shirakawa.<sup>492</sup> Entre las actividades que realizaron destacó la publicación de sus opiniones críticas en una revista asociada a dicho grupo, *Palabras oportunas para el mundo religioso* (教界時言 Kyōkai jigen), cuyo primer número apareció el 31 de octubre de 1896.<sup>493</sup>

---

<sup>490</sup> Cfr. K. Nishimura, *op. cit.*, p. 171.

<sup>491</sup> Este grupo se instaló en un templo abandonado, el Reigen-in (霊源院), donde se encargó de las labores de propaganda y difusión del movimiento. S. Matsuda, *op. cit.*, pp. 123-124. Una de sus principales labores fue la de enviar manifiestos a los periódicos del país, así como escribir artículos también destinados a ser publicados en la prensa.

<sup>492</sup> Lo constituyeron Kiyozawa, Inaba, Inoue Bunchū (井上豊忠 ¿?), Tsukimi Kakuryō (月見覚了 1864-1923), Kiyokawa Enjō (清川円誠 1863-¿?), Imagawa Kakushin (今川覚神 1860-1936).

<sup>493</sup> Esta agrupación también fue conocida como el “grupo Shirakawa (白川党 Shirakawa

Poco después, el 7 de noviembre, el grupo de Akegarasu imprimía más de cinco mil ejemplares de un manifiesto que enviaban por todo el país y que tuvo repercusión en la práctica totalidad de los periódicos de tirada nacional.<sup>494</sup>

Las críticas de este grupo no se limitaban al ámbito de la educación, también se extendían al sistema feudal y a la ausencia de democracia interna en la escuela Shin o a la falta de transparencia en la gestión presupuestaria. El grupo exponía los principios fundamentales de la reforma a que aspiraban en un artículo del primer número, firmado por los seis integrantes del movimiento, cuyo título era “Exhortación a los seguidores de la rama Ōtani (大谷派の有志者に激す *Ōtani-ha no yūshisha ni gekisu*)”.<sup>495</sup> Allí dividían sus reivindicaciones en tres grupos: funcionamiento interno, economía y educación.

En lo que atañe al funcionamiento interno de la escuela se lamentaban de la vida disoluta del abad principal, cuyas costumbres poco decorosas habían sido la comidilla de algunos periódicos de tirada nacional. Comportamiento que, para este grupo de reformistas, mancillaba el nombre de la rama Ōtani en su conjunto.<sup>496</sup>

El abad superior (法主 *hosshu*), líder espiritual del budismo Ōtani es una figura que aún en la actualidad es elegida según un sistema hereditario. Se trataba de un cargo monopolizado por el clan Ōtani, descendiente de Shinran, el fundador del budismo Shin. Es decir, el abad superior aún hoy debe ser un miembro de la estirpe Ōtani, familia que controla el Hongan-ji desde su origen. El abad, por tanto, acumula un enorme poder religioso,

---

tō)” debido a que su cuartel general se encontraba en una casa en la zona de Shirakawa, en las cercanías de Kioto.

<sup>494</sup> K. Nishimura, *op. cit.*, p. 177.

<sup>495</sup> Cfr. KMZS, vol. VII, pp. 6-13.

<sup>496</sup> Cfr. KMZS, vol. VII, p. 7. Algunas de estas críticas en medios de información general quedan recogidas en S. Matsuda, *op. cit.*, p. 112.

económico y político. A esto debe sumarse que, al ser un cargo hereditario, se presta a que aparezcan figuras poco decorosas, acostumbradas a una vida relajada, alejada de la virtud moral que se le supone. El abad superior que ocupaba el cargo cuando Kiyozawa y sus seguidores emprendieron su actividad de disidencia era Ōtani Kōei (大谷光瑩 1852-1934), cuyo nombre religioso era Gennyō (現如) y que ocupó el cargo entre 1889 y 1908. Tengamos en cuenta, sin embargo, que pese a que Kiyozawa y sus seguidores criticaron el comportamiento del abad principal nunca cuestionaron la continuidad del sistema de regencia hereditario en el seno del budismo Ōtani.<sup>497</sup>

El segundo grupo de reivindicaciones estaba relacionado con la economía del budismo Shin Ōtani. Se criticaba el manejo opaco de los fondos de que disponía la dirección, concretamente el hecho de que la dirección había realizado una colecta entre sus seguidores con el fin de recaudar fondos para el desarrollo de los estudios en el seno de su escuela, dinero que jamás se asignó a ese fin. Por último, en el mencionado artículo “Exhortación a los seguidores de la rama Ōtani” los seis dirigentes del movimiento reformista reclamaban que la dirección adoptara como verdadera prioridad la educación de sus jóvenes novicios. Además, exigían la inmediata dimisión de Atsumi Kaiken, a quien hacían máximo responsable de todos los problemas de la escuela Ōtani. Y, con el fin de paliar esas deficiencias, proponían la creación de un organismo externo a la dirección, una asamblea que controlara las cuentas y que fuera elegida a través de plebiscito.

Una de las ideas defendidas en este órgano era que las necesarias reformas institucionales a acometer por la escuela Shin debían empezar por la

---

<sup>497</sup> En el “Ensayo sobre la misión del mentor (師命論 *shimei-ron*)”, publicado en la citada revista, los miembros del movimiento Shirakawa se lamentaban del comportamiento del abad principal, aunque, en última instancia, atribuían toda la responsabilidad al superintendente Atsumi Kaiken por no haber controlado al abad. Cfr. KMZS, vol. VII, pp. 39-44. Según apunta Yoshida en su monografía probablemente Kiyozawa tenía una visión ideal de la organización Shin, como una especie de unidad orgánica, en la que el abad superior estaría en la cumbre. Cfr. K. Yoshida, *op. cit.*, p. 133.

transformación espiritual de sus seguidores, algo para lo que era fundamental centrar todos los esfuerzos en la enseñanza. En “La esencia de la reforma (革新の要領 *kakushin no yōryō*)” explicaban:

En realidad, una reforma radical consiste en una reforma espiritual. Es decir, en transformar la facción [del budismo Ōtani] que tradicionalmente ha poseído un espíritu antieducativo en un espíritu educativo, centrando en esta [labor] toda la atención que durante muchos años se había dedicado a otros menesteres.<sup>498</sup>

Kiyozawa concebía dicha reforma de los estudios doctrinales como su auténtica misión y la consideraba como el paso fundamental para difundir por los confines del mundo las enseñanzas de la Tierra Pura.<sup>499</sup>

Pese a la escasez de medios, el movimiento iniciado por Kiyozawa obtuvo un apoyo inesperado entre parte del monacato y de los feligreses del budismo Shin. Esto no sólo se debió al eco que tuvo en los medios de comunicación, ni a la indignación por el comportamiento de la cúpula dirigente, sino, sobre todo, porque canalizó el malestar generado entre monjes y seguidores por el gran esfuerzo económico que les había sido exigido en los años precedentes. Particularmente, las propuestas de los reformistas eran bien recibidas por unos seguidores del budismo Shin Ōtani asfixiados por las demandas económicas, la última de las cuales se había producido en enero de 1896, cuando Atsumi volvió a pedir una contribución económica a todos los miembros de la escuela.<sup>500</sup>

Más allá de sus reivindicaciones, las circunstancias personales de estos disidentes eran particularmente difíciles. Sin trabajo y con escaso patrimonio, se vieron obligados a vender algunos de los bienes que poseían

---

<sup>498</sup> Cfr. KMZS, vol. VII, p. 23.

<sup>499</sup> Cfr. KMZS, vol. VII, p. 23.

<sup>500</sup> Cfr. S. Matsuda, *op. cit.*, p. 111.

para así poner en marcha este movimiento. Por ejemplo, Kiyozawa e Inaba vendieron parte de la biblioteca que entre los dos habían ido confeccionando durante años. Esto, sin embargo, se reveló insuficiente y pronto fue necesario que, en julio de 1896, Inaba partiera a trabajar a una escuela en la ciudad de Maebashi e Imagawa se fuera a una escuela en el lejano Kumamoto, en la isla de Kyūshū. Ambos tuvieron que dejar atrás a sus familias y, en la distancia, llevaron una vida llena de estrecheces, destinando parte de sus sueldos al movimiento reformista. Mientras tanto, en el cuartel general de Shirakawa se quedarían Kiyozawa y Tsukimi.

Ante el cariz que estaban tomando los acontecimientos, el blanco principal de las críticas y hombre fuerte de la cúpula gobernante, Atsumi Kaen, decidía castigar a los estudiantes universitarios disidentes, entre los que se contaban los mencionados Akegarasu, Sasaki y Tada, expulsándolos de la Universidad Shin. Estas represalias no hicieron más que empeorar la situación, pues el movimiento contestatario recibió el apoyo de amplios sectores de los estudiantes de las instituciones educativas vinculadas al budismo Ōtani, desde la Universidad hasta las escuelas intermedias. La situación se agravó más si cabe cuando el 14 de noviembre de 1896 los periódicos más importantes del país, como el Ōsaka Asahi Shinbun (大阪朝日新聞), publicaban unas declaraciones de Atsumi en que respondía públicamente a los reformistas, pero en las que, al mismo tiempo, reconocía el comportamiento inmoral del abad superior.<sup>501</sup>

La reacción del superintendente no hizo más que dar notoriedad al movimiento encabezado por Kiyozawa, que se ganó el apoyo de una parte del monacato Shin, descontento por la carga económica que habían tenido que asumir en las anteriores décadas. El 25 de diciembre, en el tercer número del órgano oficial del grupo de reformadores, la revista *Palabras oportunas para el mundo religioso*, publicaban un nuevo manifiesto en que resumían sus

---

<sup>501</sup> Cfr. S. Matsuda, *op. cit.*, p. 124.



reivindicaciones.<sup>502</sup> Tal y como se puede leer allí, además de las prioridades de reforzar la educación e impulsar la propagación de su credo, pretendían que la asamblea de templos, que ya existía, pero tenía un poder testimonial y estaba directamente controlada por la dirección, fuera independiente y tuviera poder de decisión.<sup>503</sup>

Los acontecimientos se precipitaron en las siguientes semanas. Ante la presión recibida y las simpatías que despertó la revuelta, Atsumi se veía obligado a presentar su dimisión el 29 de diciembre de 1896, tras diez años controlando la escuela Ōtani. Estas circunstancias podrían ser interpretadas como una victoria rotunda del grupo de Kiyozawa. Sin embargo, este grupo aspiraba a mucho más que un cambio de responsables políticos. Para ellos el relevo de Atsumi no era más que un primer paso para implantar una ambiciosa política reformista. Con ese objetivo fundaban, el 8 de enero de 1897, la Oficina para la Petición de la Reforma de la Escuela Ōtani (大谷派寺務革新請願寺務所 Ōtani-ha jimū kakushin seigan jimusho), que el 20 de enero reunió a más de 200 delegados del movimiento. Tras intentos frustrados de hacerle llegar al abad superior del budismo Ōtani sus reivindicaciones, el 13 de febrero de ese año se reunían unos 300 delegados en Kioto y constituían la Coalición Nacional para la Reforma de la Escuela Ōtani (大谷派革新全国同盟会 Ōtani-ha kakushin zenkoku dōmeikai), que tenía el propósito de funcionar como punto de reunión de todos los miembros de aquella escuela dispuestos a llevar a cabo reformas drásticas. Ante la escalada reformista, los dirigentes de la escuela decidieron actuar de forma expeditiva, de modo que al día siguiente de crearse dicha Confederación, el 14 de febrero de 1897, eran expulsados de la escuela Shin Ōtani Kiyozawa y sus colaboradores, los seis fundadores del partido Shirakawa. Una vez tomada

---

<sup>502</sup> “Los puntos esenciales de la reforma (革新の要領 *Kakushin no yōryō*)”. Cfr. KMZS, vol. VII, pp. 23-33.

<sup>503</sup> En este sentido no proponían una elección directa, sino un sistema que en parte era una mejora del anterior. Se trataba de que para cada puesto de los 50 o 60 que debían componer la asamblea se propusieran a tres nombres, aunque la elección final recaía sobre la dirección de la escuela.

esta medida la cúpula actuó hábilmente adoptando decisiones conciliadoras como dejar que, finalmente, el 18 de febrero Kiyozawa y compañía pudiera hacer llegar al líder del budismo Shin el texto reivindicativo. Tras la dimisión de Atsumi y la expulsión de Kiyozawa y sus colaboradores, el movimiento reformista que habían impulsado fue perdiendo fuerza.

Con sus actividades el grupo Shirakawa había logrado atraer la simpatía de un número no despreciable de seguidores del budismo Shin, reuniendo hasta 20.000 firmas en apoyo de su manifiesto reformista. Se trata de cifras considerables, pero no suficientes, si tenemos en cuenta las dimensiones de esa escuela, con unos 7.000 templos asociados a ella. A esto debemos sumar el problema principal, a saber, en muchas ocasiones la naturaleza de este apoyo era puramente circunstancial. El movimiento, fundado por un grupo de intelectuales y educadores idealistas, recibió el apoyo puntual de diversas corrientes que así expresaban su malestar con la dirección, pero que en la mayoría de los casos estaban poco o nada interesadas en las propuestas de esa vanguardia intelectual. Kiyozawa y su grupo eran los inspiradores y la cabeza visible de un movimiento, cuyas aspiraciones tenían poco que ver con las preocupaciones de muchos de los monjes de base, acuciados principalmente por los problemas económicos que estaba padeciendo la escuela Ōtani. Para la mayoría de los monjes Shin que se habían sumado a la causa: el fin era conseguir la dimisión del superintendente, expresar su malestar, o promocionar la reorganización de la escuela. En cambio, para Kiyozawa y sus colaboradores eso era únicamente un medio para alcanzar objetivos elevados. Las diferentes motivaciones de los grupos que componían este movimiento quedaron de manifiesto tras la dimisión de Atsumi. Una vez conseguidos parte de sus objetivos, la mayoría de los monjes dieron por acabado el proceso reformador. El grupo de Kiyozawa se dio cuenta de que el apoyo recibido hasta entonces era coyuntural, pues no iba dirigido a los mismos propósitos que los suyos.

Otra circunstancia que contribuyó a neutralizar este movimiento fue

que, el 21 de febrero, justo tras la expulsión del grupo de Kiyozawa, se nombraba superintendente al monje Ishikawa Shuntai (石川舜台) que de esta forma volvía a ocupar un cargo que ya había ejercido diez años antes. Ishikawa pertenecía al sector moderado, además de ser el gran rival de Atami en el seno de la escuela Ōtani y había sido previamente el impulsor del sistema de becas del que se benefició Kiyozawa cuando fue a estudiar a la Universidad de Tokio. Por lo tanto, si el grupo de reformadores continuaban con su movimiento, corría el riesgo de perjudicar a una dirección con la que, a pesar de no estar completamente de acuerdo, sí que existía cierta afinidad.<sup>504</sup> De haber continuado con el movimiento habrían debilitado más la posición de Ishikawa, jaleando a los sectores reaccionarios que se le oponían.

A esto hemos de sumar que Ishikawa adoptó diversas medidas que pueden entenderse como concesiones a los sectores más progresistas: nombró rector de la Universidad Shin al reformador Urabe Kanjun (占部観順 1824-1910), readmitió a todos los estudiantes revolucionarios y creó una especie de parlamento, la mitad de cuyos miembros eran elegidos por votación.<sup>505</sup> El 1 de marzo hacía pública su propuesta de reforma, una asamblea de 60 miembros en la que 30 serían designados por la dirección y 30 por los monjes de los templos, una remodelación de la organización que, en parte, se hacía eco de las propuestas de Kiyozawa. Tras las elecciones realizadas el resultado final parecía alentador, pues de los 60 monjes elegidos,

---

<sup>504</sup> Como uno de los responsables de propaganda del movimiento, entre 1896 y 1897 Akegarasu Haya se instaló en la ciudad de Kanazawa donde publicaría artículos en defensa de las propuestas reformistas en periódicos locales. Según cuenta Akegarasu en una anotación autobiográfica, durante su estancia, a medida que el movimiento fue cobrando fuerza, intimó con Ishikawa, que entonces vivía en Kanazawa. “La fe de Kiyozawa sensei (清沢先生の信念 *Kiyozawa sensei no shinnen*)”. En *Obras completas de Akegarasu Haya*. vol. XIX (暁鳥敏全集第 19 卷 *Akegarasu haya zenshū*. 019). Matsutō, Ryōfū gakusha, 1977, p. 586.

<sup>505</sup> La biografía del profesor Wakimoto presenta a Ishikawa como un hábil político que con sus concesiones, llevando a cabo reformas pero sin realizar cambio sustancial alguno, habría desactivado el movimiento contestatario y así habría conseguido aislarlo. T. Wakimoto, *op. cit.*, pp. 93-94. Al no existir documentos personales de Ishikawa en que hayan quedado reflejadas sus motivaciones para llevar a cabo esta reforma, resulta difícil ofrecer una opinión. En los escritos autobiográficos de Kiyozawa y Akegarasu consultados no hemos encontrado ninguna insinuación de este tipo.

41 estaban vinculados al movimiento reformista.<sup>506</sup> Primero se constituyó una asamblea provisional en julio y posteriormente se oficializó en noviembre de 1897. Sin embargo, tras los cambios en la dirección del budismo Shin y una vez algunos de los disidentes habían alcanzado cargos de poder, surgieron diversos grupos de opinión dentro del movimiento reformista y la asamblea acabó disolviéndose el 9 de noviembre. Meses antes de que se produjera esta desbandada, Kiyozawa ya parecía dar por terminado el movimiento, además de mostrar su preocupación por los estudiantes que habían abandonado la universidad para sumarse al movimiento reformista.<sup>507</sup>

Sin embargo, en estos meses Kiyozawa continuaba advirtiéndolo a los miembros del budismo Shin de la imperiosa necesidad que existía de llevar a cabo reformas: “[s]i ahora no se realiza una gran reforma, la extinción de la escuela Ōtani no se hará esperar ni siquiera algunas décadas. ¿Acaso podremos salvarla con éxito de esta enfermedad mortal hacia la que se dirige utilizando un método ordinario y uniforme?”<sup>508</sup> Tal y como explicaba, la esencia del budismo Ōtani y, por extensión, podríamos decir que del budismo en general, radica en su “espíritu religioso”<sup>509</sup> y no en cuántos miembros lo conformen o cuántos templos posea, en cómo vistan sus monjes o en si éstos rasuran o nos sus cabezas. Por eso, continuaba, “la suerte que corra la escuela Ōtani dependerá precisamente del apogeo o la decadencia de esta personalidad”.<sup>510</sup>

El 9 de noviembre de 1897, Kiyozawa y sus compañeros, conscientes

---

<sup>506</sup> Cfr. Hashida Sonkō 橋田尊光, “Kiyozawa Manshi y la comunidad religiosa de la escuela Shin Ōtani (清沢満之と真宗大谷派教団 Kiyozawa Manshi to Shinshū Ōtani-ha kyōdan)”. En *Estudios doctrinales sobre Shinran* (親鸞教学 Shinran kyōgaku). Kyōto, Ōtani daigaku shin-shū gakkai, no. 80-81, 2003, p. 67.

<sup>507</sup> K. Nishimura, *op. cit.*, pp. 182-183.

<sup>508</sup> “¿Cuáles son las directrices para renovar la dirección de la rama Ōtani? (大谷派宗務革新の方針如何 Ōtani-ha shūmu kakushin no hōshin ikan)”. KMZS, vol. VII, p. 103. Publicado el 29 de septiembre de 1897 en la revista *Palabras oportunas para el mundo religioso*.

<sup>509</sup> KMZS, vol. VII, p. 103.

<sup>510</sup> KMZS, vol. VII, p. 104.

de que sus esfuerzos iban a ser infructuosos, decidía clausurar la revista y dar por acabado el movimiento reformista. Kiyozawa escribía lo siguiente:

Por mucho que una pequeña parte [de la escuela Ōtani] se subleve, será inútil. Aunque haya algunas personas salidas de la Universidad Imperial o de la Universidad Shinshū [que estén de acuerdo con nosotros], esta escuela, con sus siete mil templos, ha sido así desde antiguo y por eso el [movimiento] reformista no ha servido absolutamente para nada. [El error fue] no entender esto desde el principio. A partir de ahora abandono por completo el [movimiento] reformista y dedicaré todos mis esfuerzos al establecimiento (確<sup>レ</sup> *kakuritsu*) de la fe.<sup>511</sup>

Algunos meses después, en enero de 1898, cuando el movimiento había tocado a su fin, Kiyozawa, decepcionado ante el desenlace de los acontecimientos, escribía un artículo en que acusaba a los monjes budistas de ser los máximos responsables de la degradación que había sufrido su religión:

En la antigüedad había monjes que no se inclinaban ante el rey, y menos aún ante cualquiera que estuviera por debajo de aquél. ¿Qué ocurre con los monjes de hoy en día? Intentan congraciarse con los gobernantes y funcionarios locales, los agentes de policía, los funcionarios de los pueblos y los ricos mercaderes (...) no veneran la virtud y la aptitud, sino la riqueza y el prestigio. ¿Acaso no es [esto] servilismo extremo? (...) La gente verdaderamente humilde nunca es arrogante con nadie, mientras que los serviles son educados con algunos y extremadamente arrogantes con otros.<sup>512</sup>

Tal y como denunciaba este ensayo, la vida de los monjes, que debería estar orientada al “conocimiento y la práctica”, había tomado un camino equivocado y ahora, sin embargo, esos monjes se obcecaban en amasar riqueza y poder. Las críticas de Kiyozawa alcanzan también a los académicos

---

<sup>511</sup> FMZS (edición Hōzōkan), vol. V, p. 622.

<sup>512</sup> Se trataba de su artículo con el elocuente título de: “Budistas, ¿por qué no os respetáis? (仏教者蓋自重乎 *bukkyō-sha nanzo jichō ya*)”. KMZS, vol. VII, p. 139.

budistas. Intelectuales que consideran el budismo como una mera materia de estudio, sin tener en consideración su vertiente práctica, la influencia que dichas doctrinas deben tener sobre la vida cotidiana:

[N]o han podido evitar caer en la corrupción y no pueden liberarse de una mentalidad abyecta e innoble en su estudio y práctica del budismo. Aunque predicen las nobles enseñanzas del budismo Kegon y Tendai, no las ponen en práctica porque creen que es imposible hacerlo. Aunque escriben sobre la profunda enseñanza del budismo esotérico o del Zen, no lo consideran como algo digno de ser meditado en nuestro interior. Doctrina y cuerpo se distancian, enseñanza y mente se separan.<sup>513</sup>

#### **4. Un abanico en diciembre (1898-1900)**

Tras tomar la decisión de abandonar el movimiento reformista, entre octubre y noviembre de 1897,<sup>514</sup> Kiyozawa pasaría en Kioto algunos meses hasta tomar la decisión de volver al templo familiar, regreso que se produciría en mayo de 1898. Coincidiendo con su retorno al templo de los Kiyozawa se cumplían entonces diez años desde que fuera reclamado por su escuela para enseñar en Kioto, un periodo durante el cual había pasado por el ascetismo más austero, la enfermedad, la rebelión y ahora, el desencanto.

Diversas circunstancias hacían que su templo no resultara un lugar acogedor. Recordemos que Kiyozawa se había casado con la segunda hija de la familia Kiyozawa, Yasuko (やす子) en 1888, y que, tras años de tira y afloja, había adoptado el apellido de su esposa. Además, nuestro autor se había casado para hacerse cargo de las labores asociadas al templo, pero prácticamente nunca asumió estos menesteres, ocupado, primero, con su

---

<sup>513</sup> KMZS, vol. VII, p. 141-142.

<sup>514</sup> Parece que volvió temporalmente al templo familiar en octubre de 1897 para, después, volver a Kioto hasta mayo de 1898. Sabemos esto gracias a una carta del 1 de octubre de 1897 en la que anuncia a su amigo Ōi Kiyochi (大井清一 ¿?) que ese mismo día emprendía el regreso a su templo. KMZS, vol. IX, pp. 154-155.

trabajo como profesor en Kioto, más tarde, cuando enfermó, dedicado a recuperarse y, posteriormente, entregado al movimiento reformista.

Al estar ocupado en estos quehaceres, Kiyozawa pidió a su amigo Imagawa que buscara a alguien para que se casara con Oki, otra de las hijas de la familia Kiyozawa. De modo que, el nuevo monje adoptivo, Kiyozawa Hōken (清沢法賢 1868-1938) se hizo cargo de todas las obligaciones que Kiyozawa Manshi no podía atender. De tal modo, ahora, tras el fracaso del movimiento reformista, Kiyozawa regresaba a vivir a un templo en el que realmente no era necesario. A esto hay que sumar, además, la complicada relación que siempre había mantenido con sus feligreses. Sus abstrusos sermones nunca gustaron y su fama de agitador no debió agradar a buena parte de los parroquianos. Podemos imaginar la sorpresa, la indignación y la aversión que buena parte de aquella audiencia debía sentir ante las prédicas de Kiyozawa, en que el bonzo negaba las tradicionales creencias en infierno y paraíso. A esto hay que sumar su apariencia descuidada y, sobre todo, su condición de enfermo de tuberculosis.<sup>515</sup> Esta última circunstancia fue quizá el motivo principal del rechazo de buena parte de los habitantes de la pequeña ciudad de Ōhama, pues la tuberculosis era entonces, y especialmente en las zonas rurales, poco menos que un estigma. De hecho, cuando cuatro años antes había caído enfermo, los parroquianos pidieron que se anulara el matrimonio, exigencias que su familia adoptiva no aceptó.

Sin duda éstas son razones suficientes para entender por qué motivo Kiyozawa no deseaba volver a vivir allí, pero aún existía otro problema. Una vez de vuelta, hacerse cargo de su padre se convirtió en su máxima preocupación. Había dejado en Kioto a su progenitor, concretamente en Shirakawa, en el que hasta entonces había sido el cuartel general del movimiento reformista. Como hijo mayor, tenía la obligación de ocuparse de su padre, pero, en aquella posición, enfermo, sin dinero, viviendo en un

---

<sup>515</sup> M. Hashimoto, *op. cit.*, p. 26.

templo en el que era prescindible, poco podía hacer por él. Parece que, al estar en una situación tan comprometida, no quería pedir a su suegro que también acogiera allí a su padre, pero tampoco podía mantenerlo en Kioto debido a las estrechas económicas que padecía. Angustiado ante la situación, Kiyozawa decidió recurrir a sus amistades. Aprovechando una visita de su amigo Inaba le planteó el problema, que este último se comprometió a intentar resolver.<sup>516</sup> Sin embargo, cuando su suegro supo de las gestiones que estaba realizando para que fueran los amigos de Kiyozawa Manshi quienes se ocuparan de su consuegro, se opuso, y reclamó que el padre fuera a vivir con ellos al Saihōji.<sup>517</sup>

Hay que tener en cuenta esta complicada situación, con Kiyozawa azorado por las múltiples obligaciones que tenía y que no podía atender, los sucesivos fracasos de su política educativa y del movimiento reformista, amén de la grave enfermedad que padecía. Este conjunto de circunstancias explican por qué entonces se dio el seudónimo de “abanico en diciembre (臘扇 *rōsen*)”, nombre que expresaba su estado anímico, pues, según él mismo explicó, se sentía inútil y abandonado, cual abanico en el mes de diciembre, cuando no cumple función alguna. En este contexto, en la soledad del templo, debilitado por la tuberculosis, plasma estas reflexiones en sus diarios, donde encontramos numerosas entradas sobre la muerte, la fe, además de copiosas citas de las obras que entonces estaba leyendo. A propósito de su estado anímico y sus reflexiones sobre aquel periodo convulso podemos leer en su entrada en el diario datada el 24 de octubre de 1898:

Por mucho tiempo que emplee pensando, por mucho que inquietara a la filosofía o la ciencia sobre el destino último tras la muerte (tras el ciclo de muertes y

---

<sup>516</sup> La entrada de su diario correspondiente al 2 de enero de 1898 refleja cómo Kiyozawa explicó este problema a Inaba cuando este último fue a visitarlo al Saihō-ji. Cfr. KMZ, vol. VIII, p. 164. También se conserva una carta del 14 de enero a Inaba en que le agradece su ayuda. Cfr. KMZ, vol. IX, pp. 158-159.

<sup>517</sup> Así aparece reflejado en la carta que le envió a Inaba el 23 de abril de 1898, donde se lee: “según la voluntad del templo y de los feligreses debe venir a Ōhama”. Cfr. KMZ, vol. IX, pp. 164-165.



renacimientos) la puerta de dichos misterios se mantiene cerrada y no es posible atravesarla. (...) Yo no soy los demás. Lo apropiado es abandonarse a la acción misteriosa del Absoluto Ilimitado e ir naturalmente entrando en ese estado. Sencillamente abandonarse al Absoluto ilimitado. Es por esto que no vale la pena lamentarse por la vida o la muerte y todavía menos por menudencias. Aunque sea expulsado, aunque sea encarcelado, puedo soportarlo. Aunque sea ultrajado con numerosas críticas, no me importará. No, aunque digan que hay que estar triste por aquello o que debemos darle importancia a esto, en realidad, nada podemos hacer. A diferencia de esta actitud, yo únicamente tengo esperanza en el poder salvador del Absoluto Ilimitado.<sup>518</sup>

Se trata de una cita en la que se aprecian algunos de los elementos que caracterizarían el pensamiento tardío de Kiyozawa. En primer lugar, encontramos la fe en una entidad metafísica que denomina Absoluto Ilimitado, trasunto universalista de Amida, el Buda central en el budismo de la Verdadera Tierra Pura. Además, se observa con claridad la influencia de otras dos tradiciones de pensamiento: los sutras del budismo antiguo conocidos como los *Āgama* (阿含經 *Agongyō*) y las *Analectas* de Epicteto. Como explicaremos a continuación, durante los más de dos años en que vivió retirado, primero en el cuartel general de Shirakawa, en Kioto, y después en Ōhama, sus reflexiones quedaron marcadas por la lectura de esas dos obras.

#### 4. 1. Los *Āgama*

Existen indicios de que ya había manifestado interés por estos escritos desde años antes,<sup>519</sup> sin embargo, parece que no tuvo oportunidad de leerlos

---

<sup>518</sup> *Diario de un abanico en diciembre* (臘扇記 *Rōsen ki*). KMZS, vol. VIII, pp. 362-363.

<sup>519</sup> A través de un testimonio indirecto sabemos que Kiyozawa manifestó interés por estos textos años antes, concretamente en el congreso celebrado en Futamigaura en 1893. Así lo relataba el célebre estudioso de las religiones Anesaki Masaharu (1873-1949), uno de los académicos que más hizo por revalorizar los *Āgama* en las décadas siguientes a la muerte de Kiyozawa. Según este testimonio: “sólo me encontré directamente con el profesor Kiyozawa una vez, en Futamigaura (二見ヶ浦). Dijo que a pesar de que haya gente que menosprecie los *Āgama* del budismo Hīnayāna, dependiendo de la disposición anímica del lector (見る人

hasta los días en que el movimiento reformista por él iniciado fracasó de forma definitiva. Fue durante el retiro que siguió al fracaso de sus actividades políticas cuando, finalmente, pudo dedicarse a leerlos con detenimiento. Kiyozawa leyó los cuatro *Āgama* a partir de enero de 1898, como queda reflejado en su diario de aquella época *Anotaciones en el lecho de enfermo* (病床雑誌 *Byōshō zasshi*), escrito entre enero y febrero de ese año y, en menor medida, en las *Anotaciones del tedio* (徒然雑誌 *Tozen zasshi*),<sup>520</sup> que recoge entradas escritas entre marzo y agosto del mismo año.<sup>521</sup> Entre las frías anotaciones que recogen sus padecimientos diarios, asfixias y tos sanguinolenta, encontramos frases extraídas de ese conjunto de sutras.

Bajo el nombre de *Āgama* se conoce una colección de sutras traducidos del sánscrito al chino clásico en los ss. IV-V que en origen pertenecerían a escuelas del budismo antiguo y que, supuestamente, recogieron las enseñanzas más cercanas a aquello que el buda Śākya habría predicado. A finales del s. XIX estos escritos eran considerados obras menores por la mayoría de budistas nipones, dado que todas las escuelas budistas japonesas pertenecen a una corriente posterior, el budismo Mahāyāna, que considera a las tradiciones precedentes como inferiores. Sin embargo, recordemos que en el periodo Meiji emerge una corriente teórica dentro del budismo que comienza a valorar estas enseñanzas, caso de monjes anteriormente citados, como Murakami Senjō, quien, influido por la historiografía occidental, se interesó por los orígenes del budismo, así como de Fukuda Gyōkai y demás bonzos puritanos, que reclamaban un retorno al espíritu originario del budismo.<sup>522</sup> Kiyozawa, por tanto, es en este punto un fiel representante de la elite intelectual budista de aquel tiempo.

---

の心次第にて *miru hito no shidai nite*), en su interior también encontramos el [budismo] Mahāyāna y la enseñanza del poder salvador de Amida (*tariki*). Estas palabras aún resuenan en mi interior”. Citado en K. Nishimura, *op. cit.*, p. 203.

<sup>520</sup> También podría leerse como *Tsure-zure zasshi*.

<sup>521</sup> Se pueden encontrar copiosas citas en KMZS, vol. VIII, pp. 171-303.

<sup>522</sup> De hecho, como hemos indicado antes, Kiyozawa conoció a Gyōkai, quien otorgaba gran valor al budismo primitivo por considerar que expresaba de forma fiel la búsqueda de la iluminación llevada a cabo por el Buda. Cfr. E. Ikeda, *op. cit.*, pp. 69-70.

Estos textos fueron leídos por Kiyozawa como un testimonio de la búsqueda espiritual que habría conducido al buda Śākya a la iluminación tras abandonar todo lazo con el mundo terrenal,<sup>523</sup> de manera que el ejemplo del Buda era interpretado en clave de independencia respecto al entorno, a la sociedad, a la nación, etcétera. De hecho, algunos años más tarde, en anotaciones que escribió para un curso privado que impartió al futuro abad principal de la escuela Shin, dedicó varias lecciones a la figura de Śākya. Allí empezaba por señalar la coincidencia entre la edad del futuro abad y la del Buda Śākya cuando abandonó la vida mundana para emprender la búsqueda espiritual, veintinueve años. Después Kiyozawa citaba abundantemente los *Āgama* y presentaba a Śākya como paradigma de búsqueda individual en ocho versos escritos en estilo chino:

[A]cabó con la piedad filial y la lealtad / renunció a este mundo y se retiró a las montañas / se desentendió del Estado / y acabó destruyendo a la tribu de los Śākya / abandonó los bienes de la nación / y, hambriento, practicó la mendicidad / se desinteresó por el cuidado de los suyos / y vagó por los pueblos predicando.<sup>524</sup>

Merece la pena destacar que escribía estas palabras tras la Guerra Sino-Japonesa, en un momento de fervor nacionalista al que se había sumado con entusiasmo el budismo nipón. Había quedado atrás aquel periodo inicial de la era Meiji cuando las probaturas y experimentos eran algo tolerado, ‘el ansia de individualidad’, mientras que ahora empezaron a ser vistos tras la Guerra Sino-Japonesa como algo nocivo para el destino de la nación. Se extremó el discurso nacionalista del que casi toda la sociedad participó con

---

<sup>523</sup> Según recogía en sus *Palabras sobre la superación de las visiones erróneas y la apertura a la iluminación* (転迷開悟録 *Tenmei kaigo roku*) escrito en 1899: “recitando los *Āgama* sentí particular emoción cuando, convaleciente, sufría ataques [de tos] que me hacían esputar sangre. En consecuencia, para llegar a apreciar las enseñanzas más sublimes del budismo es necesario observar la existencia desde las alturas de un acantilado”. KMZS, vol. II, p. 187.

<sup>524</sup> “Apuntes para las lecciones a su excelencia (御進講覚書 *Go shinkō oboegaki*)”. KMZS (edición Hōzōkan), vol. VII, p. 114.

entusiasmo, de modo que los pocos que comulgaban con esas ideas no eran más que una corriente subterránea, que procuraba actuar con la mayor de las prudencias. Lejos de las soflamas nacionalistas, colonialistas o militaristas, Kiyozawa destacaba la faceta más asocial del budismo, desentendiéndose de la familia o de la nación.

Algunos de los exégetas de Kiyozawa citan este tipo de pasajes, que expresan fielmente su sentir durante los últimos años de vida, como prueba de que rechazaba el fervor nacionalista que entonces recorría el archipiélago nipón. Se trata de una cuestión de difícil deliberación, pues cabría interpretar sus palabras no como una crítica, sino como mero desinterés por los asuntos mundanos, algo que no lo convertiría exactamente en un crítico del nacionalismo. Dicho de otro modo, no parece que pretendiera erigirse en crítico de injusticias sociales o problemas políticos, sino simplemente alejarse de estas cuestiones y entregarse a la ascesis.<sup>525</sup>

#### 4. 2. Epicteto

A juzgar por sus apuntes de clase durante la época de estudiante en la Universidad de Tokio, Kiyozawa conocía la filosofía estoica. Posteriormente también encontramos breves resúmenes de esta tradición de pensamiento clásico en los apuntes de las lecciones de historia de la filosofía que impartió, aunque a juzgar por el contenido de esas notas probablemente se trataba de un conocimiento indirecto, adquirido a través de manuales de filosofía escritos en lenguas occidentales.<sup>526</sup> Es más que razonable pensar que esos resúmenes despertaron en Kiyozawa la curiosidad por Epicteto, autor sobre el que ya expresaba interés años antes de poder leerlo directamente.<sup>527</sup>

---

<sup>525</sup> Pocos meses antes de morir, en la entrada de su diario correspondiente al 24 de enero de 1903, decía que “para entender el significado esencial del budismo [hay que leer] los cuatro Āgama”. KMZS, vol. VIII, p. 448.

<sup>526</sup> Probablemente el primer texto de Kiyozawa donde aparece citado Epicteto son sus apuntes sobre el estoicismo de su etapa como estudiante universitario redactados en 1885. Cfr. KMZS, vol. IV, p. 243.

<sup>527</sup> En una carta a su amigo 人見忠次郎 fechada el 26 de noviembre de 1892 ya

En 1898, durante un viaje a Tokio, visitó a su amigo Sawayanagi, pedagogo al que había nombrado director de la escuela de Kioto y que, cansado de las tensiones con el superintendente Atsumi, había dimitido. Fue en casa de Sawayanagi en donde Kiyozawa, ojeando la biblioteca de éste, encontró las *Analectas*<sup>528</sup> de Epicteto y las cogió prestadas. Su lectura causó en Kiyozawa una profunda impresión, pues el bonzo japonés pareció encontrar en el filósofo estoico un guía en su búsqueda de la autonomía y la libertad interior que entonces ansiaba. En octubre de ese año escribía una carta a Inaba donde le decía:

En aquella ocasión, en casa de Sawayanagi, tomé prestada y leí la obra póstuma del gran filósofo romano Epicteto (...) ¡Acabemos con el miedo a la muerte! Imagina el destello de un rayo, de este modo podrás vivir en el estado de paz emocional fruto de la capacidad de controlar [nuestras emociones].<sup>529</sup>

El peso de este autor se deja sentir particularmente en varios textos breves que más tarde serían recopilados y publicados bajo el título de *Analectas de la formación [espiritual]* (修養語録), además de en sus *Anotaciones de un abanico en diciembre* (臘扇記 *Rōsen ki*), un conjunto de entradas escritas entre agosto y diciembre de 1898, con un comentario añadido en la parte final que data de abril del año siguiente. Parte sustancial de este diario está compuesto por citas de Epicteto en inglés y algunas traducciones al japonés de esos pasajes. Por lo general, las citas giran en torno al problema de la libertad, dicho de otro modo, de aquello que está en

---

manifiesta su interés por las obras de Epicteto.

<sup>528</sup> Concretamente se trataba de la edición de George Long, *The Discourses of Epictetus: with the Encheiridion and Fragments, Translated with notes, a life of Epictetus and a view of his philosophy*. London, George Bell and Sons, 1888. En su entrada en el diario del 30 de diciembre de 1902 recuerda haber tomado prestado ese libro de la biblioteca personal de su amigo Sawayanagi Masatarō (沢柳政太郎 1865-1927). Cfr. KMZ, vol. VIII, p. 441. Tras este encuentro compraría y leería el tratado de T. W. Rolleston, *The Teaching of Epictetus, Being the 'Encheiridion of Epictetus' with Selections from the 'Dissertations' and 'Fragments'*. London, Walter Scott, 1888. Cfr. S. Yasutomi, *op. cit.*, p. 142, nota 6.

<sup>529</sup> KMZS, vol. IX, p. 177.

nuestras manos hacer y aquello que escapa a nuestro control.<sup>530</sup> Vinculado con estos problemas, en los fragmentos de Epicteto que recoge el bonzo japonés destaca el énfasis en la voluntad como nuestro reducto último de libertad. Veamos qué cuestiones suscitaban interés en Kiyozawa, por ejemplo a través de la cita del siguiente fragmento del *Manual de Epicteto*:

De todas las cosas que existen, algunas están en nuestro poder y otras no. En nuestro poder se encuentra el pensamiento, los impulsos, la voluntad de conseguir y la de evitar [cosas] y, en una palabra, todo aquello que es obra nuestra. Las cosas que escapan a nuestro poder incluyen la propiedad, la reputación, el oficio, es decir, todo aquello que no es obra nuestra. Las cosas que están en nuestras manos son por naturaleza libres, sin obstáculos, emancipadas de ataduras; las que no están en nuestro poder son débiles, serviles, sujetas a limitaciones, dependientes de otros.<sup>531</sup>

La influencia de Epicteto y del estoicismo, así como de los sutras *Āgama* se deja sentir más si cabe en los textos de los años finales de Kiyozawa, aquellos pertenecientes al periodo espiritualista del que hablaremos más adelante. En formulaciones que recuerdan la visión estoica del mundo, Kiyozawa enfatiza el autocontrol, el entrenamiento espiritual, la

---

<sup>530</sup> Se trata de parte del fragmento inicial de su *Enchiridion* o *Manual*, recogido en la versión inglesa de Long en la introducción p. xxvii y en el texto p. 379. Aquí Kiyozawa traduce “aquello que está en nuestras manos” como “如意 (*nyoi*)” y “lo que escapa a nuestro control” como “不如意 (*funyoi*)”.

<sup>531</sup> KMZS, vol. VIII, p. 356. Esta cita pertenece al inicio del *Enchiridion* o *Manual* de Epicteto. Concretamente se trata del siguiente pasaje: “De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno. Recuerda, por tanto, que si lo que por naturaleza es esclavo lo consideras libre y lo ajeno propio, sufrirás impedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a los dioses o a los hombres, mientras que si consideras que sólo lo tuyo es tuyo y lo ajeno, como es en realidad, ajeno, nunca nadie te obligará, nadie te estorbará, no harás reproches a nadie, no irás con reclamaciones a nadie, no harás ni una sola cosa contra tu voluntad, no tendrás enemigo, nadie te perjudicará ni nada perjudicial te sucederá”. Cayo Musonio Rufo / Epicteto, *Tabla de Cebes. Disertaciones. Fragmentos menores / Manual. Fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid, Editorial Gredos, 1995, p. 183

educación de nuestros sentimientos, como manera de alcanzar la libertad y la felicidad. Sin embargo, debemos tener en cuenta que Kiyozawa pertenecía al budismo de la Escuela de la Verdadera Tierra Pura, fundado por Shinran, una tradición que enfatiza la incapacidad del ser humano de alcanzar la salvación por sí mismo y la consiguiente necesidad de abandonarse al poder redentor del buda Amida. Es por esto que tanto las influencias que recibe Kiyozawa, como la forma en que expresa sus creencias, resultan cuanto menos heterodoxas vistas desde el seno del budismo Shin. Revelan, de hecho, una doble preocupación, la del esfuerzo personal, el autocontrol, la ascesis, por un lado, y la fe, el abandono al Absoluto Ilimitado, por otro lado. Kiyozawa era consciente de esta naturaleza dual de su pensamiento y su práctica religiosa, aunque, a juzgar por sus reflexiones, no las consideraba incompatibles. Como ejemplo, en una anotación en su diario de finales de 1898 se puede leer:

[D]ebemos esforzarnos por realizar buenos actos (修善 *shuzen*), algo que es propio del esfuerzo individual (aquel que no hace tales esfuerzos no es un ser humano). Sin embargo, no soy capaz de llevar a cabo ese esfuerzo. Por tanto, abandono el esfuerzo personal (自力 *jiriki*) y me dirijo al poder de Amida. Como resultado de tal fe tengo esperanzas de evitar el mal y obrar el bien. (...) Ahora bien, de ninguna manera deberemos interpretar esto como abandonarnos y dejarlo todo en manos de ese poder ajeno. Cuanto más creamos en la capacidad de Amida más debemos esforzarnos por hacer el bien (esta conciencia brota de forma natural en el corazón de los creyentes). Por eso nos daremos cuenta de que al esforzamos por obrar el bien volverán a aparecer las ilusiones en torno al poder de Amida, algo que, por el contrario, se convertirá en un estímulo de nuestra fe serena (信樂 *shingyō*) en el poder de Amida. De este modo, la fe y la formación me estimulan, me espolean al unísono (交互 *kōgo*) y así permiten mi desarrollo.<sup>532</sup>

Se trata de un razonamiento que muestra a las claras la originalidad de Kiyozawa. Muchos exégetas de su pensamiento hablan de un giro hacia el

---

<sup>532</sup> Cfr. KMZS, vol. VIII, pp. 366-367.

fideísmo tras el diagnóstico de la tuberculosis. Ciertamente, en Kiyozawa hay una deriva fideísta que se acentúa en los últimos años de vida, particularmente tras la fundación del espiritualismo, y que tendrá su culmen en el texto *Mi fe*, escrito sólo una semana antes de su muerte. Sin embargo, el pensamiento del maduro Kiyozawa es en su mayor parte una combinación de tendencias, una compleja aproximación a la práctica religiosa.

Una de las últimas anotaciones en su diario intenta dar respuesta a esta aparente contradicción. Allí comenta:

Tenemos algo de libertad. Esta no es igual para todos. Lo que es libertad para otro, no lo es para mí; lo que para mí lo es, no lo es para otro. O [por ejemplo] aquello que antes para mí no era libertad, para otro sí lo es; y al contrario. En definitiva, nuestra libertad en cada momento y lugar depende de un don de Amida. Por eso padecemos cuando no damos libertad a aquello que es libre y cuando queremos liberar aquello que no es libre. [Entonces] debemos afirmar que ha sido culpa nuestra. No cometer este error es el bien y cometerlo, el mal. Sin embargo, si cultivamos (修養 *shūyō*) [nuestro espíritu] teniendo siempre presentes esos [conceptos] de bien y mal, si somos capaces de obrar bien habitualmente, en la mayoría de ocasiones nos quedaremos a medias, [pues] arraigará en nuestro espíritu la relajación y tendremos la desgracia de caer en un estado de regresión espiritual (退転 *taiten*). Si habitualmente actuamos según ese [concepto de] mal, lejos de [ser pernicioso, esto favorecerá] que avancemos por el camino de la reflexión y el arrepentimiento y que podamos alcanzar la suma paz espiritual (安心 *anjin*). Llegados aquí, aquello que antes hemos considerado digno de ser bueno, pasa a ser malo y, por el contrario, aquello que hemos considerado malo, pasa a ser bueno.<sup>533</sup>

Así, pues, se trataba de una actitud bastante contradictoria, ya que al fin y al cabo la práctica de Kiyozawa se realizaba en el seno del budismo Shin, la escuela que predicaba el abandono al poder salvador del buda Amida. Esta

---

<sup>533</sup> Cfr. KMZS, vol. VIII, pp. 450-451.



práctica establece una radical distinción entre el ámbito de la santidad y lo mundano. En esta época, inspirándose en la famosa máxima de Shinran, “ni lego, ni monje”, Kiyozawa habló de sí mismo como “lego por fuera, monje por dentro (外俗内僧 *gaizoku naisō*)”,<sup>534</sup> palabras que, aunque en apariencia se asemejaban a las del fundador del budismo Shin, eran altamente heterodoxas, pues parecían proponer una vuelta a la “monastización” del budismo y se alejaban sobremanera de los intereses “mundanos” y políticos que tenían entonces los líderes de la escuela. Una actitud que si bien chocaba con la tradición Shin, sin embargo, tenía pleno sentido en el contexto de la era Meiji, cuando una parte del clero budista reaccionó ante la degeneración de las costumbres monacales y pretendió volver a respetar estrictamente los preceptos budistas, como en el caso de Fukuda Gyōkai o Shaku Unshō.

## 5. La Universidad Shin (1900-1903)

En agosto de 1898 el hijo del abad superior de la escuela Ōtani, y su futuro sucesor, Ōtani Kōen (大谷光演 1875-1943), cuyo nombre budista era Shōnyo (彰如), abandonó junto con tres de sus hermanos el templo central en Kioto y se trasladó a Tokio a estudiar con los académicos más prestigiosos del budismo Shin, particularmente Murakami Senjō y Nanjō Bunyū. Desoía así los consejos de los sectores más conservadores, que acusaron a Ishikawa Shuntai, el superintendente en aquel entonces, de haber permitido e, incluso, de haber animado al joven Ōtani Kōen a que se marchara a estudiar lejos.

Poco después, en septiembre de 1898, Kiyozawa se desplazó a Tokio para asistir al Congreso de la Asociación de Jóvenes Budistas.<sup>535</sup> Si consultamos las entradas en su diario podemos hacernos una idea de lo ocupado que estuvo, pues no sólo participó en ese congreso durante los nueve

---

<sup>534</sup> KMZS, vol. VIII, p. 137.

<sup>535</sup> Se celebró el 23 de septiembre de 1898. Cfr. KMZS, vol. VIII, p. 349.

días que permaneció en Tokio, sino que aprovechó para visitar a numerosas personalidades: se reunió con Murakami y Nanjō en varias ocasiones, vio a Toyama Masakazu, su antiguo profesor de filosofía en la Universidad de Tokio, visitó a su amigo Sawayanagi<sup>536</sup> y, finalmente, tuvo ocasión de reunirse con Ōtani Kōen, el futuro abad superior de la escuela Shin Ōtani.<sup>537</sup> Este heredero, interesado por los estudios académicos, valoraba las capacidades de Kiyozawa, motivo por el que le expresó su deseo de que volviera a desempeñar algún cargo educativo. No fue la última vez que Ōtani le manifestara su interés en que volviera a participar en la educación de los miembros del budismo Shin Ōtani. De hecho, según explicaba Kiyozawa en la entrada de su diario correspondiente al 2 de diciembre de 1898, Urabe Kanjun le pidió que se desplazara hasta el templo central en Kioto para reunirse de nuevo con el futuro abad principal. Durante ese encuentro, Ōtani le habría explicado a Kiyozawa que su expulsión de la escuela era una mera formalidad y que pronto sería rehabilitado junto con los otros cinco monjes disidentes. Además, le expresó su deseo de que todos esos bonzos volvieran a ocupar cargos educativos en el budismo Shin “porque quería fomentar la propagación [de las enseñanzas Shin] a través de la educación”.<sup>538</sup> Sólo unos días más tarde, en la entrada del 11 de diciembre, Kiyozawa, exultante de alegría, indica que le había sido restaurada su condición de monje.<sup>539</sup>

Pese a las reiteradas peticiones del futuro abad principal, parece que Kiyozawa no aceptó de inmediato la oferta de asumir un cargo educativo, quizá escarmentado tras su decepcionante paso por la Escuela Normal Intermedia de la Prefectura de Kioto y la Escuela Normal Intermedia Ōtani. Meses más tarde, Kiyozawa recibió una carta en que Ōtani le invitaba formalmente a trasladarse a Tokio y a hacerse cargo de la Universidad

---

<sup>536</sup> Fue entonces cuando, en una visita a casa de Sawayanagi, Kiyozawa encontró el volumen de las *Analectas* de Epicteto en la biblioteca de su amigo.

<sup>537</sup> Lo visitó el 22 de septiembre de 1898. En su diario realiza un breve comentario sobre el encuentro: “como siempre, sentí que el futuro abad principal es cortés y sincero”. KMZS, vol. VIII, p. 349.

<sup>538</sup> KMZS, vol. VIII, p. 404.

<sup>539</sup> KMZS, vol. VIII, p. 407.

Shinshū. El 14 de junio de 1899 Kiyozawa respondía a esa misiva con una carta en que rechazaba el cargo, esgrimiendo como razón las limitaciones que le imponía la enfermedad que padecía.<sup>540</sup> Atendiendo a su personalidad y sus ideales pedagógicos es probable que, en realidad, Kiyozawa sí estuviera interesado en la oferta. Sin embargo, desengañado por los fracasos anteriores, probablemente quería obrar con cautela. Esto explicaría por qué, tras la insistencia del futuro abad principal, aceptó la oferta de convertirse en el nuevo rector de la Universidad Shin sólo si se cumplían tres condiciones. Los requisitos eran: en primer lugar, que la universidad fuera trasladada a Tokio; en segundo, que cada año contara con un presupuesto fijo de 25 mil yenes, para lo cual el Hongan debía abrir un depósito en un banco donde ingresaría el presupuesto de los tres primeros años, cantidad que no podía ser utilizada para otro propósito, y, en tercer lugar, que las autoridades políticas no se entrometieran en las actividades educativas.

En realidad, el traslado de la Universidad a Tokio era una de las medidas que desde hacía años reclamaban los sectores reformistas, deseos de llevar la institución de estudios superiores a la capital de la nación, donde podría llegar a más gente y, además, donde los estudios académicos se desarrollarían sin la supervisión directa de los miembros de la Gran Academia Takakura de la Escuela Shin (真宗高倉大学寮 Shinshū Takakura dai gakuryō),<sup>541</sup> la sacrosanta institución educativa que reunía entre sus profesores a la flor y nata del conservadurismo doctrinal.<sup>542</sup> Algunos años

---

<sup>540</sup> Cfr. KMZS, vol. IX, pp. 185-186.

<sup>541</sup> En 1896 se puso fin al Gran Seminario de la Escuela Shin a que hemos hecho mención con anterioridad y se creó la Universidad Shin, que pocos años después sería trasladada a Tokio. En ese mismo año, 1896, al mismo tiempo que se formaba la nueva universidad, se creaba la Gran Academia Takakura de la Escuela Shin. De carácter más conservador, estaba dedicada a las prácticas religiosas y a los estudios teológicos centrados únicamente en el budismo Shin.

<sup>542</sup> En los siguientes años los sectores más conservadores del budismo Shin reclamaron constantemente la vuelta de la Universidad a Kioto, donde podría ser mejor controlada, al tiempo que criticaban las enseñanzas heréticas que, a su entender, propagaban algunos académicos pertenecientes a esta Universidad. Su regreso a Kioto, en 1913, no calmaría las aguas, alternándose en su dirección rectores conservadores y modernistas, sucediéndose así enconadas disputas entre profesores, que derivaron en anatemas, expulsiones de la universidad, etcétera. Una colisión frontal entre dos facciones, en ocasiones un choque

antes, en 1897, el propio Kiyozawa había reclamado este traslado de forma explícita en uno de los artículos que publicó en el órgano de su movimiento reformista, *Palabras actuales para el mundo religioso*, concretamente lo hizo en el artículo “Sobre el lugar donde debe ser construida la Universidad Shin” (真宗大学新築の位置に就きて *Shinshū daigaku shinchiku no ichi ni tsukite*). En 1897, justo cuando se discutía sobre la construcción de las nuevas instalaciones para la universidad, Kiyozawa reclamó que fuera trasladada a Tokio. En dicho ensayo Kiyozawa insistía en la idea de que la reforma espiritual debía empezar por la educación de los monjes. Una formación intelectual y moral que debía permitir enmendar a una clase monacal que “en nuestros días ha alcanzado el extremo último de la corrupción”.<sup>543</sup> Sobre la ubicación de la nueva universidad, Kiyozawa creía preferible Tokio a Kioto por diversas razones:

[N]o sólo porque es el centro cultural de nuestro país y el lugar donde antes se manifiestan las tendencias sociales, sino también porque es el lugar de nuestra nación donde se puede conocer mejor lo que ocurre en el extranjero. Por eso, ya se trate de personas dedicadas a la religión, a la educación o a la política, los que viven en Tokio conocen con mayor rapidez esas tendencias y pueden progresar junto con la sociedad. (...) Este es el motivo por el que desde ya hace tiempo los cristianos han hecho de esa ciudad su sede y desde allí extienden su influencia en todas direcciones. Mientras tanto, únicamente el budismo sigue como antaño, discretamente [situado] en el pequeño universo de Kioto, preocupado únicamente en preservar el antiguo *statu quo*. Esto no sólo no permitirá aumentar su influencia en la sociedad, sino que [acabará por] difuminarse. Por esta razón en el futuro el budismo deberá hacer de Tokio, como mínimo, su sede educativa.<sup>544</sup>

Apenas tres años después de haber escrito estas palabras Kiyozawa veía cómo sus reivindicaciones se cumplían con creces: no sólo la

---

generacional, y una lucha de poder soterrada que dominaría esta escuela hasta pasada la Segunda Guerra Mundial.

<sup>543</sup> KMZS, vol. VII, p. 87.

<sup>544</sup> KMZS, vol. VII, pp. 88-89.

Universidad Shin tendría su sede en Tokio, sino que él mismo sería el máximo responsable. Después de que el Hongan-ji aceptara las condiciones de Kiyozawa, en enero del año 1900 el bonzo se trasladó a Tokio donde, junto con otros seis destacados miembros de la escuela Ōtani, se hizo cargo de los preparativos para poner en marcha la Universidad. La sede, que fue edificada desde cero, se acabó de construir en julio y empezó a funcionar en octubre de 1901. Durante su estancia en Tokio, además de su trabajo como rector de la Universidad, Kiyozawa impartiría lecciones dos veces por semana al futuro abad principal de la escuela Ōtani, Ōtani Kōen que, recordemos, había abandonado el ambiente opresivo de Kioto tres años antes.

Por los testimonios de sus discípulos y los escritos que sobre esta materia publicó, Kiyozawa albergaba la ilusión de convertir esta universidad en un centro de estudios en que sus alumnos, monjes de la escuela Shin, adquirieran los conocimientos teóricos fundamentales de la tradición budista. Al mismo tiempo tenía la esperanza de que al trasladar la Universidad a la gran capital, al centro de la civilización materialista, esta institución ejerciera como contrapeso de esta tendencia moderna, a la vez que fuera el altavoz de sus ideas religiosas. Con ese objetivo diseñó un currículum consistente en dos grandes bloques: uno general centrado en el estudio de las asignaturas de lengua, literatura, historia, ciencia y filosofía; y otro específico, dedicado al aprendizaje de materias de pensamiento budista, concretamente asignaturas dedicadas, respectivamente, a las teorías Kusha, Yuishiki, Tendai, Kegon y Shin.<sup>545</sup> En el discurso inaugural de la Universidad Kiyozawa hacía explícita su concepción de la misión que debía cumplir esa institución educativa:

Esta escuela se diferencia de las demás por ser una institución de enseñanza religiosa. Se trata de un centro de aprendizaje del budismo, de la escuela Shin en particular. La peculiaridad de esta institución educativa radica en formar a personas que, basándose en el significado esencial del Voto del Poder Salvador de Amida (本願他力 *hongan tariki*) que nosotros profesamos, y tras

---

<sup>545</sup> Cfr. KMZS, vol. VII, p. 203.

haber establecido ese gran evento [de nuestra existencia] que es la fe, verdaderamente puedan “creer, enseñar y transmitir a otros la fe (自信教人信 *jishin kyō ninshin*)”<sup>546</sup> en todo su esplendor.<sup>547</sup>

Pese a las expectativas que tenía el nuevo rector de la Universidad Shin, los problemas derivados de los planteamientos utópicos de Kiyozawa no tardaron en manifestarse. Al parecer Kiyozawa, que era un idealista en sumo grado, no se preocupó de que los títulos de su Universidad fueran reconocidos por las autoridades gubernamentales. Para el monje japonés el reconocimiento formal de los estudios que allí se cursaban nada tenía que ver con el propósito de aquella universidad ya que, según dejó explícito en el mencionado discurso de inauguración de la universidad, dicha institución estaba destinada casi de forma exclusiva a preparar alumnos que, tras su graduación, propagaran las enseñanzas del budismo Shin.<sup>548</sup> Un sector del alumnado, no obstante, reclamaba que se hicieran los trámites para homologar los títulos, pues de no hacerlo sus estudios superiores no tendrían validez alguna. Además, otras universidades recién creadas, entre ellas algunas también de origen budista, sí habían realizado tal trámite, de modo que la Universidad Shin corría el peligro de quedar al margen de la homologación.<sup>549</sup>

---

<sup>546</sup> Se trata de una máxima perteneciente a un texto del patriarca chino de la Tierra Pura Shāndǎo (善導 613-681) citado en la *Compilación de rituales de veneración y arrepentimiento [recogidos] en los diversos sutras* (集諸經礼懺儀 ch. *Jí zhūjīng lǐchàn yí*), texto compilado en China por Zhishēng (智昇 669-740). Allí se afirma: “resulta difícil alcanzar la fe, pero lo más difícil entre lo difícil es enseñarla y transmitirla a otros”. T47, p. 469b. Posteriormente este pasaje quedaría recogido en la obra de Shinran, *Pasajes selectos en que se revela la verdadera enseñanza, práctica e iluminación en la Tierra Pura* (顯浄土真実教行証文類 *Kenjōdo shinjitsu kyōgyōshō monrui*), abreviado convencionalmente como (*Kyōgyōshinshō* 教行信証). De este modo se convertiría en un texto sancionado por el fundador de la tradición de la Verdadera Tierra Pura. Cfr. T83, p. 609a y 632b.

<sup>547</sup> KMZS, vol. VII, p. 364.

<sup>548</sup> A este respecto también puede consultarse su carta fechada en 3 de septiembre de 1900. Cfr. KMZS, vol. IX, p. 235.

<sup>549</sup> Distintas universidades de origen budista fueron reconocidas como tales por el Ministerio de Educación Japonés en 1903. Se trató de universidades budistas como la Universidad Ryūkoku, la Universidad Sōtō y la Universidad Nichiren-shū; además de las universidades de Waseda, Keiō y Dōshisha. Tras la revuelta y la consiguiente dimisión de Kiyozawa la Universidad Shin iniciaría los trámites pertinentes, siendo oficialmente reconocida en 1904. Cfr. Y. Kashiwahara, vol. III, p. 189.

La mano derecha de Kiyozawa en aquella universidad era Sekine Ninnō (関根仁応 ¿?), quien debía encargarse de implantar las políticas ideadas por el rector Kiyozawa que este último, debido a sus múltiples ocupaciones además de a su delicada salud, no podía supervisar directamente. Sin embargo, este delegado del rector acabó creándose enemigos entre los alumnos debido a las políticas tan poco pragmáticas implantadas, así como a problemas entre el alumnado y el equipo de profesores. En consecuencia, el 10 de octubre de 1902 todos los alumnos de la Universidad pidieron a Kiyozawa que hiciera los trámites para que aquellos estudios fueran reconocidos como licenciaturas por el Ministerio de Educación. Además, se quejaron de la educación que estaban recibiendo, centrada en las doctrinas teóricas del budismo Shin, así como en las principales tradiciones filosóficas del budismo del Asia Oriental (la tradición Tiantāi, la Huáyán o el budismo Yogacāra).<sup>550</sup> Otro motivo que explicaría el descontento estudiantil era la reivindicación de los alumnos de que se sustituyera a los profesores noveles por académicos con experiencia, una protesta relacionada con el hecho de que algunos doctorandos recién licenciados estaban impartiendo clase. Estas peticiones fueron rechazadas por Kiyozawa de forma taxativa pues, según dijo entonces, la Universidad Shin no tenía como fin formar a jóvenes para licenciarse y convertirse en profesionales, sino educar a monjes que, tras los estudios, deberían ir a vivir y a trabajar como bonzos en las zonas rurales de Japón, para así guiar al pueblo.

Ante la actitud díscola de sus alumnos, Sekine tomaba la decisión de dimitir el 21 de octubre de 1902, medida secundada por Kiyozawa al día siguiente. La reacción de éste último sorprendió al alumnado, que intentó reparar el daño presentando un escrito de súplica para que volviera a ocupar el puesto de rector. Sin embargo, Kiyozawa se mantuvo firme y el 5 de noviembre de 1902, apenas un año después de la inauguración de la nueva

---

<sup>550</sup> Cfr. S. Matsuda, *op. cit.*, p. 205.

Universidad Shin, abandonaba Tokio para volver a Ōhama.

Más allá de estos incidentes, que fueron el motivo principal de su dimisión y que, sin duda, causaron en él una enorme decepción, pues Kiyozawa tenía puestas muchas esperanzas en las futuras generaciones de monjes que salieran de la nueva Universidad Shin, existen otros dos factores que explicarían porqué abandonó con tanta rapidez su cargo. En primer lugar, el nuevo organigrama institucional, ya que en abril de 1902, debido a las presiones de los sectores más conservadores, el superintendente Ishikawa Shuntai, aliado político de Kiyozawa, se veía obligado a dimitir y en su lugar volvía a acceder al cargo su némesis, Atsumi Kaien. Atsumi y el sector que representaba se habían opuesto al traslado de la Universidad Shin a Tokio y abogaban por devolver dicha institución a la ciudad de Kioto.<sup>551</sup> En segundo lugar, su precario estado de salud, mermado por la tuberculosis, que empeoraba día a día. De hecho, Kiyozawa moriría apenas ocho meses después de la dimisión.

## **6. El movimiento espiritualista**

Más allá de su labor como director de la Universidad Shin, detallada en el punto anterior, el periodo final de la vida de Kiyozawa es recordado en la actualidad por los ensayos que entonces elaboró. Aún diríamos más, los textos que produjo durante esta etapa acabaron convirtiéndose en los más leídos, comentados y citados del bonzo japonés.

La labor docente y la producción intelectual de Kiyozawa durante su estancia en Tokio estuvieron marcadas por la convivencia del monje Shin con sus discípulos más cercanos. En julio de 1900, después de licenciarse en la Universidad Shin, a la sazón ubicada en Kioto, Tada Kanae, Akegarasu Haya

---

<sup>551</sup> Posteriormente, en 1911, se trasladaría a Kioto y sería rebautizada como Universidad Shin Ōtani y, finalmente, Universidad Ōtani, apelativo que ha conservado hasta la actualidad.



y Sasaki Gesshō decidieron continuar sus estudios de postgrado en Tokio, donde estaba ubicada la nueva sede de la Universidad Shin. Tal y como hemos explicado con anterioridad, estos tres jóvenes siguieron a Kiyozawa en su periplo existencial: primero fueron alumnos del bonzo Shin cuando este último era docente de la Escuela Normal Intermedia Ōtani de Kioto; posteriormente se convirtieron en líderes del movimiento estudiantil que apoyó sus actividades reformistas entre 1896 y 1898; y ahora acompañaban a su maestro en Tokio. Tras su llegada a la capital japonesa, los tres alumnos se instalaron en la misma vivienda que Kiyozawa y conformaron así un reducido grupo de docentes y alumnos que compartirían residencia durante dos años.<sup>552</sup> Diríase que constituyeron entonces una suerte de comunidad budista moderna, en donde convivían maestro y discípulos,<sup>553</sup> en un ambiente no sólo de hermandad, sino también de estudio, lectura y discusión conjunta.

Mientras que Tada y Sasaki ingresaron en los cursos de doctorado de la Universidad Shin, Akegarasu optó por estudiar diplomacia. Según explicó él mismo, lo hizo guiado por el deseo de propagar la paz por el mundo. Además, otro de los motivos por los que Akegarasu habría emprendido este camino es debido a que este pasional monje Shin vivía torturado por sus pulsiones sexuales. Azorado, consideraba que él, a diferencia de sus amigos Sasaki y Tada, carecía de las facultades espirituales apropiadas para convertirse en un monje virtuoso.<sup>554</sup> Con el fin de ingresar en la carrera

---

<sup>552</sup> Kiyozawa bautizaría esa vivienda compartida como “la inmensa caverna (浩浩洞 *kōkōdō*)”.

<sup>553</sup> En un primer momento se instalaron allí dos profesores: Kiyozawa y Tsukimi Kakuryō (月見覺了?) a los que se sumaron los tres ex alumnos llegados desde Kioto: Akegarasu, Sasaki y Tada. Después de la marcha de Kiyozawa pasarían por allí otros estudiantes ilustres del budismo Shin entre los cuales los más destacados fueron Soga Ryōjin (曾我量深 1875-1971) y Kaneko Daiei (金子大栄 1881-1976). Esta particular residencia de profesores y estudiantes continuaría existiendo hasta 1917, fecha en que la Universidad Shin fue trasladada de nuevo a Kioto. Por lo tanto, en sus casi dos décadas de existencia (1901-1917), “la inmensa caverna” cambió en cinco ocasiones su ubicación.

<sup>554</sup> Como explicaba el propio Akegarasu: “el *sensei* [Kiyozawa] se oponía a que yo me convirtiera en político y [decía que] la paz no se consigue a través de la política o de la diplomacia, sino que el único camino para [alcanzarla] consiste en que cada persona despierte a la fe. Aducía esto para lograr así que yo continuara vinculado al mundo de la religión. Pero yo no escuchaba al *sensei* y replicaba diciendo: ‘Tada y Sasaki son virtuosos y sabios y, por

diplomática, Akegarasu obtuvo el respaldo económico del Hongan-ji.<sup>555</sup> Sin embargo, pese a la aquiescencia de los dirigentes Shin, Akegarasu nunca gozó de la aprobación de su maestro Kiyozawa para emprender tal proyecto. Es por esto que Kiyozawa insistió en reiteradas ocasiones a su discípulo para que dejara a un lado los estudios políticos y retomara la formación monacal.<sup>556</sup>

Dejando estas circunstancias biográficas al margen, aquí deseamos resaltar que cuando Akegarasu se desplazó a la capital del país tenía otro objetivo además de perseverar en su súbita vocación diplomática: también deseaba fundar una revista dedicada a difundir la enseñanza budista. Parece que desde un principio su intención era crear una publicación de temática budista en que no se utilizara un vocabulario especializado y que, por lo tanto, resultara accesible a todos los lectores cultivados.<sup>557</sup>

Akegarasu tenía experiencia en esos menesteres, pues en 1897, aún en su etapa de estudiante universitario en la Universidad Shin en Kioto, había sido editor de la revista *La lámpara inextinguible* (無尽灯 *Mujintō*).<sup>558</sup> En el año 1900, inmediatamente después de licenciarse en la Universidad Shin,

---

lo tanto, dignos de convertirse en monjes. Sin embargo, las personas impuras como yo no pueden pertenecer al ámbito religioso”. H. Akegarasu, “La fe de Kiyozawa *sensei*”. AHZS, vol. XIX, p. 588.

<sup>555</sup> Aconsejado por su entorno, tras llegar a Tokio Akegarasu ingresó en una escuela de estudios de lengua extranjera, eligiendo la especialidad de ruso. Cfr. H. Akegarasu, “La fe de Kiyozawa *sensei*”. AHZS, vol. XIX, p. 587.

<sup>556</sup> Irónicamente, años más tarde, cuando Japón se adentró en la senda del imperialismo y se encaminó hacia la Segunda Guerra Mundial, Akegarasu participó activamente como portavoz del régimen impartiendo numerosas conferencias, muchas de ellas en colonias niponas de Asia.

<sup>557</sup> Según explicaba Akegarasu, se trataba de: “publicar una revista budista en Tokio sin utilizar vocabulario especializado; [de contenido] accesible y elevado”. Akegarasu Haya 暁鳥敏, *Kiyozawa Manshi. El hombre y la obra* (清沢満之の文と人 *Kiyozawa Manshi no bun to hito*). Tōkyō, Daitō Shuppan sha, 1939, p. 277. Al respecto también puede consultarse: H. Akegarasu, “La fe de Kiyozawa *sensei*”. AHZS, vol. XIX, pp. 590-592.

<sup>558</sup> Cfr. S. Matsuda, *op. cit.*, p. 134. En sus colaboraciones en dicha revista Akegarasu había puesto de manifiesto su pasión religiosa y su voluntad de utilizar las publicaciones para propagar la fe. Por ejemplo, en mayo de 1898, durante su etapa de estudiante en la Universidad Shin en Kioto, Akegarasu publicó un artículo en *La lámpara inextinguible*, titulado “Exhortando a confesar la nueva fe (新信仰の告白を促す *Shin shinkō no kōhaku wo unagasu*)” donde reclamaba a los líderes del movimiento modernista Shin que enfatizaran su fe, advirtiendo que en los textos publicados hasta la fecha por dichos pensadores no se apreciaba su fervor religioso. Cfr. N. Yamamoto, *op. cit.*, pp. 161-162.

inició los preparativos para fundar la nueva publicación. Con tal fin pidió a uno de los cargos educativos del budismo Shin Ōtani, el anteriormente mencionado Sekine Ninnō y futura mano derecha de Kiyozawa en la dirección de la Universidad Shin, que intercediera ante las autoridades con el fin de que le otorgaran la financiación necesaria para poner en marcha una revista editada en Tokio. Las gestiones realizadas por el joven monje dieron sus frutos, pues en julio de 1900, poco antes de que Akegarasu partiera hacia la capital del país, este proyecto recibió el visto bueno de las autoridades de la escuela Shin Ōtani.<sup>559</sup> En septiembre Akegarasu se trasladaba junto con Tada y Sasaki a Tokio e inmediatamente iniciaba los cursos de ruso al tiempo que ponía en marcha los preparativos de la nueva publicación.<sup>560</sup>

Tras barajarse diversas propuestas sobre el título de la revista, el 22 de noviembre de 1900 fue sometido a votación entre los miembros de la mencionada residencia común de estudiantes y profesores. Finalmente salió elegido el nombre propuesto por Sasaki: *Mundo espiritual* (精神界 *Seishin kai*).<sup>561</sup> Poco tiempo después, en enero de 1901, veía la luz el primer número de la revista. No sólo nacía entonces una nueva publicación, sino también una corriente de pensamiento que acabaría siendo conocida como el “espiritualismo (精神主義 *seishin shugi*)”<sup>562</sup> en referencia a las ideas que allí

---

<sup>559</sup> Cfr. S. Matsuda, *op. cit.*, p. 169-170.

<sup>560</sup> Pronto Akegarasu, absorto en la dirección de la revista *Mundo espiritual*, abandonaría los estudios de ruso. En pocos meses su proyecto de convertirse en diplomático palidecería hasta desvanecerse por completo.

<sup>561</sup> Por las anotaciones de su diario sabemos que Akegarasu se inspiró en el formato de la entonces influyente revista de orientación nacionalista *Japonés* (日本人 *Nihonjin*) para diseñar *Mundo espiritual*. Cfr. S. Matsuda, *op. cit.*, p. 184.

<sup>562</sup> Este término también ha sido traducido al inglés como “activismo espiritual (*Spiritual Activism*)” por Yasutomi Shinya. Cfr. Yasutomi Shinya, “The Way of Introspection: Kiyozawa Manshi’s Methodology”. *The Eastern Buddhist*. Kyōto, The Eastern Buddhist Society, Ōtani University, vol. XXXV, 2003, p. 102; y como “conciencia espiritual (*Spiritual Awareness*)” por Nobuo Haneda. Cfr. Kiyozawa Manshi, *December fan: the buddhist essays of Manshi Kiyozawa*. Trad. de Nobuo Haneda. Kyōto, Higashi Honganji, 1984, p. 15. No creemos que esas traducciones estén justificadas, puesto que el término *seishin* significa “mente”, “espíritu” o “alma” y el sufijo *shugi* equivaldría a “sistema de creencias o ideas”, siendo una traducción del sufijo común a las lenguas occidentales “-ismo”. En este sentido compartimos la opinión expresada por el profesor Michel Mohr, quien se inclina por traducirlo como “espiritualismo”. Cfr. Michel Mohr, “Murakami Senshō: In Search for the Fundamental Unity of Buddhism”. *The Eastern Buddhist*. Kyōto, The Eastern Buddhist

se postularon.<sup>563</sup>

Para el primer número sus alumnos pidieron a Kiyozawa que escribiera un artículo y le sugirieron “Espiritualismo” como título del ensayo.<sup>564</sup> En los siguientes dos años, Kiyozawa publicaría unos cuarenta artículos en esta revista, escritos que, con posterioridad, se convirtieron en las obras más citadas, discutidas y valoradas de este bonzo Shin.

Existe una marcada tendencia entre los académicos que discuten el pensamiento de Kiyozawa a dividir sus ideas en dos grandes etapas, una primera, filosófica (1888-1893) y una segunda, la correspondiente a sus escritos espiritualistas, de carácter puramente religioso (1901-1903). De tal

---

Society, Ōtani University, vol. XXXVII, 2005, p. 82, nota 24.

<sup>563</sup> Imamura Hitoshi insiste en la imposibilidad de traducir el término “精神主義 (*seishin shugi*)”, que nosotros vertemos al castellano como “espiritualismo”, a las lenguas occidentales. Cfr. Imamura Hitoshi 今村仁司, *El pensamiento de Kiyozawa Manshi* (清沢満之の思想 *Kiyozawa Manshi no shisō*). Kyōto, Jinbun shoin, 2003, p. 22. Disentimos, por tanto, de la opinión manifestada por Imamura, pues, a nuestro juicio, en origen “精神主義 (*seishin shugi*)” sería un préstamo de las lenguas occidentales. De hecho, encontramos este vocablo en lengua inglesa (*spiritualism*) en obras que Kiyozawa citó en sus escritos de filosofía de la religión; por lo tanto, se trata de un término que el bonzo Shin conoció años antes de liderar el movimiento espiritualista. Por ejemplo, en la traducción inglesa de la *Filosofía de la religión* de H. Lotze, texto que Kiyozawa poseía en su biblioteca y que citó en sus ensayos dedicados a la filosofía de la religión, podemos leer: “[la hipótesis de que existe] una sustancia que es meramente real y actúa de forma ciega no es suficiente para explicar el mundo. Este es uno de los motivos que nos conducen a la tesis opuesta, la del espiritualismo puro que pretende interpretar sólo el espíritu como verdaderamente existente”. Hermann Lotze, *Outlines of a philosophy of religion*. Edited by F.C. Conybeare. London, G. Allen & Unwin; New York, Charles Scribner's Sons, 1892, p. 39. De igual modo, en otro texto que Kiyozawa lista en el catálogo de su biblioteca y cita en alguna ocasión, *Los principios de psicología* de James Sully (1842-1923), se afirma lo siguiente a propósito de la cuestión sobre la relación entre mente y cuerpo: “por un lado, en tanto que el primer intento de resolver este misterio, encontramos el materialismo o la doctrina según la cual el cuerpo material es la única sustancia y el principio activo; siendo aquello que denominamos mente una emanación a partir de este sustrato o el producto de su actividad. Como contraposición a esta tendencia encontramos el espiritualismo o la doctrina de que el cuerpo material está relativamente muerto o inerte y es irreal, de modo que el fundamento de la vida y la actividad es un principio espiritual”. James Sully, *Outlines of psychology: with special reference to the theory of education*. New York, D. Appleton, 1884, p. 691. Probablemente, por lo tanto, se trate de un préstamo que Kiyozawa tomó del inglés. Sin embargo, esto no implica que el uso que de este vocablo hace Kiyozawa en sus ensayos tardíos sea el mismo que se le daba en las obras de Lotze y Sully, donde *mutatis mutandis* era un equivalente de “idealismo”. En el caso de los textos de Kiyozawa publicados en *Mundo espiritual*, aunque el concepto de espiritualismo tiene cierto vínculo con posiciones idealistas, en realidad no se trata sólo de un término que haga sólo alusión a una posición teórica, sino también práctica.

<sup>564</sup> Cfr. A. Haya, “La fe de Kiyozawa *sensei*”, AHZS, vol. XIX, p. 590.

forma, este periodo espiritualista sería interpretado como la superación de las creencias juveniles de Kiyozawa en el poder de la razón y el consiguiente abandono a la fe en el Buda Amida. En definitiva, según esta hermenéutica el espiritualismo constituiría el culmen de su sentimiento religioso postrero.<sup>565</sup> A fuerza de ser repetida, esta narrativa ha alcanzado el estatus de verdad indiscutible entre quienes han publicado sobre Kiyozawa hasta fecha reciente.

Sin embargo, a nuestro entender, se trata de una exégesis que oscurece más que ayuda a esclarecer el pensamiento de Kiyozawa. Son numerosos los problemas que encierra esta narrativa sobre el conjunto del pensamiento de Kiyozawa. En primer lugar, dicha interpretación deja de lado una larga etapa del pensamiento del bonzo Shin, *i. e.*, aquella que va desde el final de sus estudios sobre filosofía de la religión, alrededor de 1893, hasta el momento en que empezó a escribir en *Mundo espiritual*, en 1901. Esos ocho años quedan, por así decirlo, en tierra de nadie, entre el periodo de estudios de filosofía de la religión, que comprendería desde 1888 hasta 1893, caracterizado por el racionalismo, y los ensayos postreros (1901-1903) centrados en la experiencia de la fe. Esclarecer esta etapa del pensamiento de Kiyozawa es una tarea que, aunque ha ocupado a algunos investigadores en publicaciones puntuales, no ha sido abordada por estudioso alguno en su totalidad. A este problema hermenéutico deben sumarse otros. En segundo lugar, que su “etapa filosófica”, escasamente valorada por la mayoría de los que estudiosos de Kiyozawa, interesados casi exclusivamente por su “época espiritualista”, no

---

<sup>565</sup> El “Comentario” redactado por el profesor Nobutsuka para el vol. VI de las *Obras Completas de Kiyozawa Manshi* publicadas hace menos de diez años por la editorial Iwanami constituye un buen ejemplo de esta narrativa tradicional. Dicha interpretación del vol VI., dedicado a presentar los escritos de la etapa espiritualista de Kiyozawa Manshi, se abre del siguiente modo: “no hay duda alguna de que podemos dividir el trabajo de Kiyozawa en un primer periodo filosófico y un segundo periodo religioso. Por supuesto, ambos no son independientes entre sí, el trabajo académico del primer periodo filosófico finalmente madura y se concreta en la etapa posterior de fe religiosa. Esto se debe a que el más profundo de los sentimientos religiosos y el ansia por alcanzar la verdad [religiosa] atraviesan el trabajo académico de Kiyozawa en su conjunto. Este vol. VI recoge bajo el título de ‘Espiritualismo’ el culmen de la expresión teórica de su fe religiosa”. Nobutsuka Tomomichi 延塚知道, “Comentario (解説 *kaisetsu*)”, KMZS, vol. VI, p. 407. En otras palabras, según esta línea interpretativa, la etapa filosófica de Kiyozawa sería una mera propedéutica, el primer estadio de un proceso de búsqueda que debía culminar en la fe.

ha sido investigada con minuciosidad, limitándose la mayor parte de los análisis a enunciar generalidades sobre la cuestión. A esto debemos sumar, en tercer lugar, que ni siquiera sus escritos espiritualistas han sido estudiados en profundidad, pues, como veremos a continuación, los problemas textuales e interpretativos son aún numerosos. En resumen, no es arriesgado afirmar que en la actualidad todavía no se ha realizado una interpretación rigurosa y exhaustiva del conjunto de la obra de Kiyozawa.

#### 6. 1. Problemas textuales

Antes de presentar y analizar las tesis centrales contenidas en los escritos de Kiyozawa aparecidos en *Mundo espiritual* desearíamos señalar algunos problemas textuales a los que se ha prestado escasa atención hasta fecha reciente. Así, una parte sustancial de los ensayos que han sido atribuidos a Kiyozawa aparecieron publicados en *Mundo Espiritual* sin firmar; se atribuyeron a Kiyozawa tras su muerte, cuando se elaboraron sus primeras *Obras completas*.<sup>566</sup> En general, si tenemos en cuenta los testimonios de los discípulos que entonces convivían con Kiyozawa, prácticamente todos esos artículos que se le han atribuido son, de un modo u otro, obra suya. Sin embargo, de un total de 43 textos de la etapa espiritualista atribuidos a Kiyozawa en la edición de sus *Obras Completas* publicadas por Iwanami en 2002-2003, entre 7, según se indica en esa edición,<sup>567</sup> y 9, como señaló Akegarasu, habrían sido elaborados por sus discípulos.<sup>568</sup>

Por lo tanto, al menos 7 o 9 ensayos de la etapa espiritualista no fueron escritos de puño y letra de Kiyozawa, sino que en su elaboración

---

<sup>566</sup> Yamamoto Nobuhiro 山本伸裕, ¿De quién es el pensamiento del “espiritualismo”? (「精神主義」は誰の思想か “*Seishin shugi*” ha dare no shisō ka). Kyōto, Hōzōkan, 2011, p. 43, nota 17.

<sup>567</sup> Cfr. KMZS, vol. VI, pp. 383-406.

<sup>568</sup> Akegarasu Haya en la obra *Semblante y palabras de Kiyozawa Manshi* (清沢満之の文と人 *Kiyozawa Manshi no bun to hito*) que, como su título indica, está dedicada a presentar la biografía y el pensamiento de Kiyozawa, indicaba que se trataba de nueve textos. Cfr. N. Yamamoto, *op. cit.*, pp. 20-21.

intervinieron varios autores. Los textos redactados por sus alumnos eran, en origen, sermones que Kiyozawa impartía cada domingo por la tarde en su residencia compartida y que aquellos reescribieron a su manera. A esas charlas no sólo asistían sus allegados, sino también otros estudiantes de institutos y universidades radicadas en Tokio.<sup>569</sup> Existen testimonios que demuestran que una parte de esos textos fueron revisados por Kiyozawa tras la redacción de sus alumnos, pero también que otros vieron la luz sin que el bonzo Shin siquiera ojeara las versiones de sus discípulos. Por ejemplo, el artículo “Creer es poder (信ずるは力なり *Shin zuru ha chikara nari*)”<sup>570</sup> apareció en el primer número de la revista *Mundo Espiritual* firmado por Kiyozawa, aunque en realidad fue redactado por su alumno Tada basándose en una charla de aquél. Parece, no obstante, que este discípulo aportó grandes dosis de creatividad cuando lo redactó, pues incluyó allí una larga diatriba sobre la novela infantil *El pequeño lord Fontleroy* (1886).<sup>571</sup> Kiyozawa, que entonces se encontraba de viaje en Kioto, no pudo revisar el texto “Creer es poder” y lo leyó ya publicado a su vuelta a Tokio. De hecho, cuando conoció el contenido manifestó cierta sorpresa a sus discípulos y les comentó en tono jocoso que quizá debería leer la novela en cuestión, pues hasta entonces nada sabía sobre ella.<sup>572</sup>

---

<sup>569</sup> Tal y como explica Akegarasu: “cada domingo, en [nuestra residencia] ‘la inmensa caverna (浩々洞 *kōkōdō*)’ se iniciaron las ‘conferencias del domingo’ lideradas por el *sensei* [Kiyozawa] y en las que a mí me encomendaron hacer de telonero. Allí venían entre cuarenta y cincuenta alumnos de la Universidad Imperial [de Tokio] y su instituto anexo. Además, [acudían] el profesor Ashikaga Jōen (足利浄円 1878-1960) del Nishi Honganji o el profesor Umehara Shinryū (梅原真隆 1885-1966) a la sazón alumno de la Escuela Intermedia Takanawa. Abe Jirō (阿部次郎 1883-1959), por ejemplo, deja constancia de esto en su [célebre] *Diario de Santarō* (三太郎の日記 *Santarō no nikki*)”. H. Akegarasu, “La fe de Kiyozawa *sensei*”, AHZS, vol. XIX, p. 588.

<sup>570</sup> Curiosamente este artículo apareció en el primer número de la revista firmado por Kiyozawa pese a no haber sido redactado por él, mientras que otro de los artículos de este primer número, titulado *Espiritualismo*, que sí habría sido redactado por él, fue publicado sin firmar.

<sup>571</sup> Novela infantil de enorme éxito a finales del s. XIX escrita por Frances Hodgson Burnett (1849-1924) y traducida al japonés bajo el título de *Shō kōshi* (小公子), literalmente *El pequeño aristócrata*.

<sup>572</sup> Cfr. H. Akegarasu, “La fe del *sensei* Kiyozawa (清沢先生の信仰 *Kiyozawa sensei no shinkō*)”. KMZS, vol. VIII, pp. 476-477.

En una monografía publicada recientemente, el profesor Yamamoto Nobuhiro llama la atención sobre esta circunstancia y pone de relieve el hecho de que apenas se conservan originales de los ensayos publicados en *Mundo espiritual* y supuestamente redactados por Kiyozawa que puedan cotejarse con la versión publicada. Únicamente disponemos de tres originales: el ensayo *Mi fe*, en forma de carta que envió a su alumno Akegarasu; los apuntes en su diario posteriormente reunidos y versionados libremente por sus discípulos en el artículo “El gran camino del Absoluto Poder Salvador [de Amida] (絶対他力の大道 *Zettai tariki no daidō*)”;<sup>573</sup> y, finalmente, el manuscrito del ensayo “La salvación a través del poder de Amida (他力の救済 *Tariki no kyūsai*)”. Yamamoto destaca que si cotejamos los originales y los artículos publicados en *Mundo espiritual* se aprecian cambios menores, destinados a corregir algún carácter o a cambiar una expresión oral por otra algo más formal, pero también cambios sustanciales que, en su opinión, afectan al contenido. Por ejemplo, en el caso de “Mi fe” la alteración de mayor relevancia consiste en que en el siguiente pasaje “el conocimiento humano” fue sustituido por “yo, antes”:

El conocimiento humano, al mismo tiempo que afirma ser limitado e imperfecto, se basa precisamente en esos conocimientos limitados e imperfectos para establecer el criterio [que nos permita juzgar sobre] la perfección, así como [sobre] la realidad ilimitada. Se trata de una ilusión de la que nos resulta difícil liberarnos.<sup>574</sup>

Sin duda el cambio de “el conocimiento humano” por “yo, antes” dio

---

<sup>573</sup> Se trata de un texto editado por Tada a partir de algunas notas que plasmó Kiyozawa en las entradas de su diario que van del 15 de agosto de 1898 al 5 de abril de 1899. En el título se emplea un término posteriormente utilizado por algunos teóricos del budismo Shin: “el Absoluto Poder Salvador [de Amida] (絶対他力 *zettai tariki*)”. Sin embargo, tal y como indica Yamamoto, se trata de la única vez que aparece este término en la obra de Kiyozawa, dato que hace sospechar que el título sería obra de su discípulo y no de Kiyozawa. Cfr. N. Yamamoto, *op. cit.*, pp. 58-69.

<sup>574</sup> El original se encuentra en KMZS, vol. VI, p. 333. Para la cita del texto publicado en *Mundo Espiritual*, consultar KMZS, vol. VI, p. 163. Yamamoto hace referencia a esta cita en N. Yamamoto, *op. cit.*, pp. 6-7.



al texto publicado un tono más confesional y fideísta, pero no consideramos que modificara sustancialmente el mensaje del conjunto del ensayo. Decimos esto porque no sólo se trata del único cambio relativamente importante en “Mi fe”, sino que, además, podemos encontrar numerosos pasajes del mismo escrito que no fueron alterados al ser publicados y cuyo mensaje puede ser considerado igualmente fideísta. Un ejemplo entre los muchos que podrían aducirse es el siguiente fragmento:

[G]racias a la fe soy capaz de poner fin a toda mi angustia y sufrimiento, se podría decir que ésta tiene una función salvífica. En todo caso, cuando por diversas circunstancias e impulsos estoy padeciendo y esa fe se manifiesta en mí, puedo alcanzar de forma inmediata un estado de quietud y bienestar. Si me preguntáis por cuál es mi estado cuando tengo fe, os diré que, cuando ésta se manifiesta, entonces la fe se adueña de toda mi alma, no hay en mí lugar alguno para los pensamientos y las creencias erróneas. Cuando adviene esa fe, sean cuales sean las circunstancias o los impulsos que me invadan, éstos no podrán despertar en mí sufrimiento alguno. Creo que en el caso de personas sensibles como yo, que padecemos de hiperestesia cuando caemos enfermas, si no poseyéramos esta fe sería muy difícil evitar la angustia y el sufrimiento extremados.<sup>575</sup>

Por otro lado, el profesor Yamamoto aduce el mencionado caso de “Mi fe” y los otros textos, además de otros datos como los vaivenes estilísticos o los cambios de sujeto enunciativo que se producen en muchos ensayos de la etapa espiritualista de Kiyozawa, como indicio para defender que los discípulos de Kiyozawa probablemente retocaron otros textos de su profesor que fueron publicados en *Mundo Espiritual*.<sup>576</sup> Sin duda, Yamamoto hace un preciso análisis y aporta indicios interesantes, pero la hipótesis que propone es difícil de probar. Su monografía de Yamamoto, *¿De quién es el pensamiento del “espiritualismo”?*, tiene la virtud de poner de relieve problemas textuales que hasta la fecha habían sido ignorados o a los que se

---

<sup>575</sup> KMZS, vol. VI, pp. 330-331.

<sup>576</sup> N. Yamamoto, *op. cit.*, pp. 48-57.

les había otorgado una importancia menor. Ahora bien, las conclusiones que extrae a partir de estos datos son, en nuestra opinión, excesivamente osadas, pues Yamamoto defiende que el pensamiento espiritualista contenido en los escritos de Kiyozawa no refleja tanto las ideas del bonzo japonés, como las de sus discípulos. Tal y como detallaremos en el apartado de las conclusiones, compartimos con Yamamoto la opinión de que la narrativa tradicional sobre la etapa espiritualista de Kiyozawa debe ser sometida a crítica. Ciertamente, en *¿De quién es el pensamiento del “espiritualismo”?* se aportan datos valiosos para acometer esa reinterpretación, aunque no consideramos probadas las revolucionarias conclusiones que se exponen en dicha monografía.

## 6. 2. El pensamiento espiritualista

Visto el origen de la revista *Mundo espiritual* y los problemas textuales relacionados con los ensayos de Kiyozawa, en lo que se sigue deseáramos examinar el pensamiento contenido en esos escritos. Existe una narración tradicional sobre Kiyozawa según la cual la vida del bonzo nipón habría seguido unos derroteros marcados, una biografía teleológica en que Kiyozawa partiría del estudio de la filosofía de la religión para, en sus años postreros, abandonar todo esfuerzo individual, asumir planteamientos fideístas y encomendarse al poder redentor de Amida. Se trata, sin duda, de una visión interesada que enfatiza la fe de Kiyozawa y su cercanía a la doctrina central del budismo Shin, la fe en la gracia del buda Amida. Lo cierto, no obstante, es que los ensayos de la etapa espiritualista de Kiyozawa están lejos de contener un mensaje estrictamente fideísta.

Examinemos, a modo de ejemplo, una entrada en su diario escrita el 31 de mayo de 1902 en la que, bajo el título “Rememoración”, el bonzo japonés resumía su actividad durante la década anterior. En esa anotación podremos apreciar cuáles son los cambios esenciales que se produjeron en la mentalidad de Kiyozawa en el mencionado lapso de tiempo y, de este modo,

comprenderemos algunas características del pensamiento espiritualista. Empecemos por traducir la cita:

Rememoración. Durante la convalecencia, en los años 1894-95, mis ideas sobre la existencia cambiaron de forma drástica. Aunque prácticamente había conseguido superar los sentimientos ilusorios (迷情 *meijō*) del esfuerzo individual (自力 *jiriki*), el signo que tomaban los asuntos mundanos (人事の興廃 *jinji no kōhai*) aún continuaba influyendo en mi mente. Por eso, los acontecimientos ocurridos en [el seno de] mi escuela entre 1895-96 finalmente hicieron que pusiéramos en marcha el movimiento de las ‘enseñanzas apropiadas para el mundo’ hasta los años 1896-97. Entre finales del 1897 y principios de 1898 recité los cuatro *Āgama*. En abril de 1898 la revista *Palabras apropiadas para el mundo espiritual* dejó de publicarse y se puso fin a este movimiento. [Entonces] me recluí en mi templo, donde tuve oportunidad de reposar y, por suerte, [pude] aprovechar para reflexionar. Cuando carecemos del descanso [necesario] somos incapaces de afrontar con serenidad las tribulaciones propias de la condición humana. A finales de otoño y principios de invierno de 1898 cayeron en mis manos (被展 *hiten*)<sup>577</sup> las *Analectas* de Epicteto, de las que aprendí considerablemente. Desde que accedí a la invitación de ir a Tokio, en 1899, he logrado profundizar en la senda de la formación [espiritual] (修養 *shūyō*). Sin embargo, ahora, el Buda me señala tareas de enorme dificultad, permitiéndome que me encamine hacia el apogeo (佳境 *kakyō*). ¡No puedo más que sentirme agradecido!<sup>578</sup>

En primer lugar, esta anotación autobiográfica, que esquematiza los diez últimos años de vida de Kiyozawa, resulta emotiva. Particularmente su final, en que Kiyozawa habla de “grandes dificultades” y alude lacónicamente a un “clímax” cercano. No sabemos si ese “apogeo” al que hacía referencia era el fin de su vida que se acercaba, aunque leído en la actualidad nos da esa impresión, pues Kiyozawa moriría sólo un año y seis días después de plasmar esta reflexión. Más allá de este detalle, en dicha anotación puede apreciarse,

---

<sup>577</sup> Término cuyo significado literal es “abrir un libro”, “dar una ojeada”.

<sup>578</sup> KMZS, vol. VIII, p. 441.

en primer lugar, el comprensible impacto que tuvo la enfermedad sobre su mentalidad. Pues, según su testimonio, tras ser diagnosticado de tuberculosis, sus ideas mutaron, acercándose a planteamientos más ortodoxos del budismo Shin y postulando la fe en Amida. Según explica allí, “casi había logrado superar las supersticiosas creencias en el esfuerzo individual (自力 *jiriki*)”, pero, tal y como se recoge en esa cita, el cariz que estaban tomando los acontecimientos en el seno de la escuela Ōtani le impulsó a encabezar el movimiento reformista. Asimismo, desearíamos destacar que la posterior lectura de los *Āgama* y de Epicteto son descritos por Kiyozawa como dos eventos decisivos en su vida. Por último, cuando describe el punto en que se encuentra su existencia en el momento de redactar esa entrada en su diario, dos reflexiones llaman en particular nuestra atención: por una lado, la satisfacción de haber avanzado en el cultivo espiritual (修養 *shūyō*) y, por otro, la convicción de que el Buda le ha puesto difíciles pruebas que lo encaminan hacia el clímax de su existencia.

Dicho de otra forma, tal y como refleja esta cita de forma sintética, en este último periodo de su existencia, aquel perteneciente a la etapa espiritualista, se manifiestan dos tendencias antagónicas. Kiyozawa pone énfasis en la formación espiritual y en la liberación de las ataduras externas. Una búsqueda de la autonomía interior que, sin duda, responde a la influencia de Epicteto y de los escritos sobre el Buda Śākya. No obstante, al mismo tiempo, Kiyozawa también muestra su agradecimiento por las difíciles circunstancias que la divinidad, el Buda Amida, le ha deparado. Por tanto, asistimos a una unión de conceptos que, en cierto sentido, son antagónicos.

Tanto en esta reflexión recogida en su diario, como en muchos otros textos espiritualistas, Kiyozawa combina las dos categorías antagónicas que tradicionalmente había utilizado la escolástica de la Tierra Pura para dividir las enseñanzas budistas. Se trata, por un lado, de la vía hacia la iluminación basada en el esfuerzo individual (自力 *jiriki*), consistente en el estudio de los

sutras, el comportamiento virtuoso y la práctica de la meditación. Mientras que, por otro lado, en las antípodas de dicha ascesis, encontramos el camino hacia la iluminación consistente en tener fe y abandonarse al poder salvador del Buda Amida (他力 *tariki*). En el seno de la escolástica de la Tierra Pura la primera de esas categorías, el esfuerzo individual (自力 *jiriki*), posee un significado negativo, cercano al engreimiento, a la fatua creencia en que el ser humano puede salvarse por sus propios medios; mientras que la segunda, el abandono al poder salvador de Amida (他力 *tariki*), equivaldría a la verdad religiosa.

Es evidente, por tanto, que la unión de las categorías de esfuerzo individual y el abandono a la fe de Amida tiene un difícil encaje en la exégesis tradicional de la escuela Shin. De hecho, la hibridación de ambas categorías en los escritos que publicó en la revista *Mundo espiritual* constituye una de las claves para calibrar mejor la heterodoxia de los planteamientos de Kiyozawa. Es más, buena parte de sus textos espiritualistas pueden ser leídos como la continuación de las ideas de “formación espiritual” iniciadas tras la vuelta a Kioto en 1888 para dirigir la Escuela Normal Intermedia. Recordemos que durante su estancia en Kioto el bonzo Shin había practicado el ascetismo, se había interesado por *Autoayuda* de Smiles y, en su madurez, había expresado su admiración por la ascesis del Buda o por las ideas de Epicteto. Ahora, en su etapa espiritualista, esas ideas de formación, de educación del espíritu, continuarán estando presentes. Sin embargo, más allá de los puntos de unión entre sus ideas de juventud y su pensamiento postrero, las diferencias entre ambas etapas también son evidentes. Probablemente el mayor cambio consiste en que el “espiritualismo” no es concebido tanto como una práctica, una ascesis que conlleve actos como el ayuno o la lectura de sutras, sino como una disciplina espiritual que permita concebirnos a nosotros mismos y al mundo de tal modo que, ocurra lo que ocurra, estemos serenos.

Veamos a continuación algunos ejemplos de las ideas de Kiyozawa durante este periodo. Empecemos por su primer escrito, “Espiritualismo”, que encabezaría el número inaugural de la revista publicado en enero de 1901. Las ideas vertidas en este ensayo ponen de manifiesto la comentada unión entre la fe en el Buda Amida y el esfuerzo individual; este último consistiría en la preparación psicológica destinada a encaminarse hacia la iluminación sin que circunstancia externa alguna nos afecte. En palabras de Kiyozawa:

En el mundo en que vivimos necesariamente tiene que existir un fundamento perfecto. Si no existiera, vivir en él sería comparable a intentar danzar sobre las nubes errantes: no cabría esperar más que la inevitable caída. Entonces, ¿cómo podremos alcanzar ese fundamento perfecto? Éste sólo podrá lograrse gracias al Absoluto Ilimitado. (...) [D]enominamos “espiritualismo” al proceso de desarrollo interior gracias al cual alcanzamos este fundamento. El espiritualismo busca la plenitud dentro de nuestra propia alma. De este modo evitaremos la angustia, la melancolía y la amargura nacidas cuando anhelamos cosas externas u obedecemos a otras personas. [Si seguimos las ideas espiritualistas], aunque puntualmente ansiemos entidades externas o nos sometamos a otras personas, tal [sentimiento] jamás nacerá de una desazón que se traduzca en esa búsqueda [de lo exterior]. Los que se acojan al espiritualismo no sentirán insatisfacción interior, buscarán esa plenitud en el Absoluto Ilimitado y nunca en las personas o las cosas, que son relativas y limitadas.<sup>579</sup>

En estos escritos se aprecia la voluntad de Kiyozawa y sus discípulos de propagar unas ideas religiosas, un movimiento espiritual, que se distancie de hermenéuticas budistas que habían precedido al espiritualismo. Esto se traduce en una clara conciencia histórica del grupo, peculiaridad que también quedó reflejada en los escritos publicados en *Mundo Espiritual*. En ellos no sólo se realiza una incisiva interpretación de las distintas concepciones de la religión que nacen en el periodo Meiji, sino también se explicita qué papel diferenciado tendría el espiritualismo con respecto al resto de hermenéuticas

---

<sup>579</sup> KMZS, vol. VI, p. 3.

de la religión. De esta forma, Kiyozawa y sus seguidores fueron pioneros en forjar una narrativa sobre la religión en el periodo Meiji y sobre la posición que en ella ocupa su propio movimiento.

Ese discurso autoreflexivo es detallado por Kiyozawa en unas charlas impartidas durante el mes de julio de 1901, posteriormente publicadas bajo el título homónimo de “Espiritualismo”. Allí expone del siguiente modo las diferentes fases por las que habría atravesado la comprensión de la religión durante la era Meiji:

En el periodo de la Restauración Meiji (1868), debido a la gran confusión que se produjo en el terreno de la política, la religión quedó prácticamente olvidada. Cuando volvió la calma, la religión pasó a ser un tema sobre el que todos opinaban. La primera discusión que se produjo giraba en torno a la concepción astronómica [budista centrada en] el monte Sumeru, por un lado, y el creacionismo [cristiano], por otro (...) posteriormente estas teorías fueron cambiando de forma espontánea. (...) En su lugar, se intentó determinar el valor de la religión a partir de discusiones sobre las llamadas cuestiones filosóficas, como, por ejemplo: la inmortalidad del alma, la existencia de un único Dios, la teoría según la cual todos los fenómenos constituyen la realidad última y otras cuestiones similares (...) [Esta corriente] ha ido perdiendo vigor. En su lugar, ahora, gracias a que se ha comprendido que la religión no es una teoría sino una práctica, se discute sobre los beneficios de la religión para la sociedad, o se dice que, desde el punto de vista de la ética, las acciones morales deben constituir el criterio (標準 *hyōjun*) a partir del cual juzgar [la religión]. De tal modo, hoy en día se ha puesto de moda considerar que aquellas religiones que no contribuyan al desarrollo de la sociedad son inútiles y dañinas, o que si, [examinados] desde el punto de vista de la ética, [tales credos] no inspiran acciones morales, entonces son superfluos y perjudiciales. Por eso se reclama a la religión que de ahora en adelante deberá ser emprendedora, secular, ética, activa, etcétera. (...) [C]reo que esta [última opinión] constituye el mayor de los errores en torno [a la naturaleza] de la

religión.<sup>580</sup>

Tal y como se puede apreciar en esta extensa cita, Kiyozawa repasa algunas de las corrientes exegéticas del fenómeno religioso que fueron dominantes durante el periodo Meiji. Aunque no se refiere explícitamente a sí mismo, es evidente que su primera etapa de investigación dedicada a la filosofía de la religión y sus primeros ensayos (1887-1893) pertenecen precisamente a esa corriente arriba mencionada que hacía una interpretación metafísica de la religión. Al fin y al cabo, durante ese lapso de tiempo Kiyozawa redactó escritos en donde se examinaba la naturaleza del alma, el funcionamiento del universo y demás cuestiones de carácter filosófico. A diferencia de esto, en el momento en que estaba realizando esa conferencia, en 1901, el debate público sobre la religión estaba dominado por las preocupaciones respecto a su función social.

Kiyozawa establece aquí una nítida distinción entre el espiritualismo y el resto de corrientes hermenéuticas de la religión: mientras que estas últimas han entendido la religión desde el punto de vista de la ciencia, de la filosofía o de la moral, el bonzo Shin reclama una interpretación de la religión que se ciña a su dimensión personal. Tal y como explica en la mencionada conferencia “Espiritualismo”:

[L]a religión va más allá de los beneficios que pueda reportar a la sociedad o de un comportamiento ético. Si entendemos que pertenece a otro universo se nos abrirán [entonces] sus puertas y, tras dar un paso hacia su interior, ya no sentiremos necesidad [alguna] de valorar la religión desde el exterior. Éste es precisamente el fundamento en el que se basa el espiritualismo. Por eso el espiritualismo no toma como criterio (標準 *hyōjun*) perspectivas ajenas a la religión (門外 *mongai*), sino que establece un criterio interno. No observa su constitución objetiva, sino que considera primordial la mente (心地 *shinji*)<sup>581</sup>

---

<sup>580</sup> KMZS, vol. VI, p. 296-297.

<sup>581</sup> Literalmente “corazón (心 *shin*)” y “tierra (土 *do*)”. Término propio del vocabulario



subjetiva. [Se trata de un punto de vista que] a veces he descrito como “introspectivismo” y otras como “subjetivismo”.<sup>582</sup>

La corriente hermenéutica dominante hasta la fecha entre los estudiosos de Kiyozawa ha interpretado la etapa espiritualista como una ruptura del pensador nipón con respecto a la etapa de filósofo de la religión y ha destacado el fideísmo como la característica principal de sus escritos postreros. Si bien esta interpretación es acertada, y además está avalada por las propias manifestaciones del bonzo Shin, las diferencias entre uno y otro periodo son, en nuestra opinión, más sutiles de lo que se suele considerar. Por un lado, en sus escritos sobre filosofía de la religión lo divino es concebido como algo inefable, si bien es cierto que, al mismo tiempo, el joven Kiyozawa confiaba en las posibilidades de la razón como medio para esclarecer cuestiones fundamentales de la religión tales como cuál es su origen, cuál es la naturaleza del alma o del universo, etc. En cambio, ahora, en sus escritos espiritualistas, estas pesquisas filosóficas son consideradas fútiles. Ahora Kiyozawa sólo muestra preocupación por la dimensión personal de la religión, por la formación espiritual y por la fe que conduce a la salvación.

Más allá de las diferencias existentes entre las ideas que expresaba en sus escritos filosóficos de juventud y sus ensayos publicados en *Mundo espiritual*, también hay elementos comunes que en rara ocasión son señalados por los investigadores nipones. Por ejemplo, el énfasis en la “formación espiritual” o la unión entre las categorías de esfuerzo individual para alcanzar la salvación (自力 *jiriki*) y el abandono al poder salvador de Amida (他力 *tariki*) son ideas que tienen continuidad durante la práctica totalidad de su producción intelectual.

---

budista, leído como *shinchi* por los miembros del budismo Zen. Su significado es: la mente original que todos poseemos y que constituye nuestro fundamento existencial. El ideograma de tierra tiene un significado metafórico que no sólo alude a su naturaleza fundamental sino que también indica que la mente, al igual que la tierra, sería la facultad que generaría todos los fenómenos.

<sup>582</sup> KMZS, vol. VI, p. 297.

El abandono de toda búsqueda teórica que proclama Kiyozawa en su etapa espiritualista queda reflejado, por ejemplo, en uno de sus últimos artículos, “Diálogo sobre la fe. Primer capítulo (信仰問答。一節 *Shinkō mondō. Issetsu*)”, publicado en mayo de 1902. Allí Kiyozawa pone el acento en la naturaleza inefable e incognoscible de lo sagrado y se refiere a esa entidad metafísica que sería el objeto último de toda creencia religiosa como: “[algo] completamente misterioso. Lo solemos llamar de formas tan diversas como Buda, Tathāgata, Buda Amida o Mahāvairocana pese a que es algo a lo que ni siquiera podemos referirnos como misterioso”.<sup>583</sup> A juicio de Kiyozawa, al no existir una manera privilegiada de referirse a esa realidad, pues nuestro limitadísimo intelecto no puede ayudarnos a acercarnos ni un ápice a lo sagrado, sería tan válido referirse a ella de la manera indicada arriba, como, por ejemplo, decir: “que el Buda es una vaca, que el Tathāgata es una serpiente y que lo Absoluto Ilimitado es la cabeza de una sardina”.<sup>584</sup> Poco más adelante añadirá: “una investigación que verse sobre qué es el Buda o el Tathāgata es fútil; aunque intentáramos averiguarlo, no podríamos dar una respuesta racional a ese problema”.<sup>585</sup>

En un pensamiento en que se entrecruzan creencias tradicionales Shin con ideas de origen occidental sobre el concepto de religión, Kiyozawa entiende la fe como una experiencia incognoscible, inefable, sobre la que resulta imposible teorizar. Una exégesis de la religión que tuvo como consecuencia la reinterpretación de las doctrinas tradicionales del budismo Shin. De tal forma, en los escritos que publicó en *Mundo Espiritual* la hermenéutica de la Tierra Pura realizada por Kiyozawa destaca por la abstracción, por un subjetivismo alejado por completo de las narraciones míticas con paraísos, infiernos y demás elementos tradicionales del budismo Shin. Una hermenéutica particular que convirtió a Kiyozawa en uno de los

---

<sup>583</sup> KMZS, vol. VI, p. 106.

<sup>584</sup> KMZS, vol. VI, p. 106.

<sup>585</sup> KMZS, vol. VI, p. 109.

más insignes modernizadores de las teorías sobre la Tierra Pura, renovando los conceptos centrales de esta corriente budista y, de este modo, poniéndola a salvo de las críticas de la ciencia y la filosofía modernas. Así, pues, en los escritos del último Kiyozawa paraíso e infierno, los dos polos que tradicionalmente enmarcaban la cosmovisión de los seguidores de la Tierra Pura, parecen quedar reducidos a realidades psicológicas. Por ejemplo, en su artículo, “La religión es una realidad subjetiva (宗教は主観的事実なり *Shūkyō wa shukanteki jijitsu nari*)” afirma:

[P]retendemos sacar una conclusión irrefutable sobre la existencia del cielo y el infierno en tanto que realidades objetivas. Sin embargo, en nuestra opinión este tipo de conclusiones extraídas a partir de la investigación son puramente académicas y nada tienen de religiosas. Esto se debe a que tal clase de conclusiones conciben la religión sólo como una realidad objetiva, ignorando que [en verdad] es subjetiva. (...) Si, a fin de cuentas, la religión resulta ser una realidad subjetiva, entonces, formularnos preguntas sobre si la realidad de la fe religiosa es objetiva resultará del todo inapropiado. Dicho de otro modo, en lo que se refiere al contenido de la fe religiosa cada uno de nosotros debe [sencillamente] preguntarse si puede o no creer en ello. No es necesario alejarse de nuestro interior para deliberar sobre si la creencia religiosa es o no verdadera. Nunca debemos olvidar la máxima: ‘No lo creo porque sea cierto (実 *jitsu*), [sino que] es cierto porque lo creo’.<sup>586</sup>

---

<sup>586</sup> KMZS, vol. VI, p. 284. Si bien estas originales interpretaciones de elementos esenciales de la tradición Shin permiten adaptar estas doctrinas a la cosmovisión moderna, no debemos pasar por alto los problemas que acarrearán. Al fin y al cabo, esta clase de hermenéutica experiencial, común en el budismo moderno, deja de lado cuestiones que siempre han sido fundamentales para la religión budista tales como el problema de la muerte, el renacimiento o la justificación del comportamiento moral. No sólo son problemas vertebrales en el budismo, también son cuestiones ineludibles y centrales en toda existencia humana. Al concebir estas nociones tradicionales como meramente simbólicas o experienciales, los monjes budistas contemporáneos sin duda salvan toda posible crítica llegada desde el ámbito de los defensores de la ciencia y la modernización, pero lo hacen a costa de deslegitimar las respuestas a los problemas existenciales que hasta entonces encontraban los seguidores del budismo en este credo. En suma, esta respuesta contemporánea corre el riesgo de vaciar de contenido la esencia misma del budismo. A este respecto, nos remitimos a las reflexiones que realiza Ryan Ward en: “Presente y futuro. El problema de la concepción de la muerte y la vida en la escuela Shin moderna y contemporánea. Sobre el incidente de la anatémización de Nonomura Naotarō (現在と未来—近現代浄土真宗における死生観の問題について—野々村直太郎の異安心事件を中心に *Genzai to mirai. Kingendai jōdō shinshū ni okeru*

El énfasis en la naturaleza subjetiva, personal, de la religión tiene como uno de sus corolarios la reinterpretación de la tradición Shin. Asimismo, otra de las consecuencias derivadas de los escritos de Kiyozawa publicados en *Mundo espiritual* es la reivindicación de que la religión es un fenómeno autónomo, independiente de otros ámbitos de la vida humana como la política, la ciencia, la filosofía y, particularmente, la moral. Esta postura fue plasmada por Kiyozawa y sus discípulos recurriendo a ejemplos y expresiones que, como mínimo, pueden calificarse de provocadoras. En el siguiente punto examinaremos esta cuestión con más detalle.

### 6. 3. El amoralismo espiritualista

Si ahondamos en el examen de las ideas de Kiyozawa durante el periodo espiritualista se advierten dos etapas diferenciadas. En cada una de ellas el pensador nipón otorga un peso distinto a las dos corrientes de pensamiento que, tal y como hemos expuesto arriba, se entremezclan en su etapa espiritualista: la formación espiritual, por un lado, y la fe en el Buda Amida, por otro. Diríase que es mucho mayor el peso de la formación espiritual en los primeros escritos que Kiyozawa publicó en *Mundo Espiritual*, mientras en los últimos, cuando Kiyozawa se acercaba al final de su vida, el énfasis en la fe cada vez cobra mayor protagonismo. Esta segunda etapa, la correspondiente a los últimos escritos espiritualistas del monje Shin, se distingue por el énfasis en la naturaleza amoral de la religión.

Dicha característica, la desvinculación de moral y religión, es una de las que más se ha destacado de esta etapa de Kiyozawa y es probablemente la forma más radical en que el bonzo Shin y sus discípulos expresaron cuál era su concepción de la religiosidad, separándola de forma taxativa de la

---

*shishōkan no mondai ni tsuite. Nonomura Naotarō no ianjin jiken wo chūshin ni*”). En *Investigaciones sobre la muerte y la vida* (死生学研究 *Shisei gaku kenkyū*), no. 9, 2008, pp. 151-152 y 168-170.

moralidad. Unas tesis que, en ocasiones, fueron expresadas con vehemencia. El ejemplo más llamativo entre los artículos publicados en *Mundo espiritual* fue “El espiritualismo y la naturaleza [humana] (精神主義と性情 *Seishin shugi to seijō*)”, donde podían leerse pasajes como el siguiente:

Nuestro espiritualismo es un camino que permite lograr la paz (安慰 *ani*) [a todos]: a los que matan, a los que venden su patria, a los que roban, a los sabios, a los virtuosos o a los eruditos.<sup>587</sup>

Este ensayo, que fue redactado por Akegarasu, levantó airadas críticas inmediatamente tras su publicación, pues contenía aseveraciones como las recogidas en la cita arriba traducida que escandalizaron a algunos miembros de la intelectualidad budista. Parte de esas críticas vinieron de las filas de la entonces recientemente creada revista *Nuevo budismo* (新仏教 *Shin bukkō*), que contaba entre sus filas con monjes y, principalmente, con laicos reformistas.<sup>588</sup> De hecho, poco después de que *Mundo espiritual* empezara a publicarse aparecieron varios comentarios críticos en *Nuevo budismo* en que se reprochaba al grupo de Kiyozawa su “introspectivismo (内観主義 *naikan shugi*)”, pues, según se indicaba allí, relativizaban los valores de bien y mal convirtiéndolos en meras nociones subjetivas. A modo de ejemplo, en el segundo número de *Nuevo budismo*, publicado en febrero de 1902, aparecía un artículo firmado con el seudónimo de Engaima (閻外魔) en que se vertían duras críticas contra Kiyozawa, calificando su movimiento de “la secta de los enfermos (病人宗 *byōnin shū*)”, la “enseñanza de la resignación (アキラメ

---

<sup>587</sup> Cfr. S. Matsuda, *op. cit.*, p. 193.

<sup>588</sup> El primer número de la revista *Nuevo budismo*, publicado en 1900, se abrió con “Nuestro manifiesto (我徒の宣言 *Wa ga to no sengen*)”, donde los miembros de este grupo detallaban los seis principios fundamentales de su movimiento: “1. Nuestro principio básico es una profunda fe; 2. Promoveremos y difundiremos esa profunda fe, el conocimiento, la moralidad y trabajaremos para conseguir una reforma fundamental de la sociedad; 3. Abogamos por la libre investigación del budismo y de otras religiones; 4. Deseamos la completa eliminación de todas las supersticiones; 5. No consideramos necesario preservar los sistemas religiosos tradicionales, así como las ceremonias; 6. Rechazamos todo tipo de protección o interferencia política”. Cfr. Futaba Kenkō 二葉憲香, Fukushima Kanryū 福島寛隆, Akamatsu Tesshin 赤松轍真 (eds.), *Colección de artículos de Nuevo budismo. Vol. I* (「新仏教」論説集. 上 *Shinbukkō ronsetsu shū. Jō*). Kyōto, Nagata Bunshōdō, 1978, p. 6.

派 *akirame ha*)”, además de caracterizar su filosofía como tímida, melancólica y reacia a cambio social alguno.<sup>589</sup>

Lo cierto es que el ensayo “El espiritualismo y la naturaleza [humana]” apareció en *Mundo espiritual* sin firmar. Circunstancia que hizo pensar a muchos lectores que, en realidad, era obra de Kiyozawa, motivo por el que ese ensayo recibió más atención si cabe. Más allá de esta eventualidad, lo cierto es que el propio Kiyozawa expresó ideas similares en algunos de sus escritos. Por ejemplo, en el artículo “El espiritualismo y la salvación gracias al poder de Amida (精神主義と他力 *seishin shugi to tariki*)”, Kiyozawa recurre a un ejemplo que evoca la parábola del buen samaritano con la pretensión de separar nítidamente moral y religión.<sup>590</sup> Recordemos que en esa alegoría bíblica un judío es asaltado, robado y abandonado malherido en el borde del camino. Mientras yace agonizante un sacerdote, primero, y un levita, después, pasan por su lado pero, temerosos de la contaminación ritual, evitan ayudarlo. Es finalmente un samaritano, pueblo odiado por los judíos, quien se apiada del judío herido y le ayuda. Esta parábola aparece en el *Evangelio de Lucas* como ilustración del principio del amor al prójimo, pues en ella la compasión prevalece sobre las diferencias étnicas y religiosas entre judíos y samaritanos.

---

<sup>589</sup> En Fukushima Eiju 福島栄寿, “El Shinran del Japón contemporáneo. El espiritualismo de Kiyozawa Manshi y la *Lamentación por las herejías*” (近代日本の親鸞。清沢満之と「精神主義」と『歎異抄』と。 *Kindai nihon no Shinran. Kiyozawa Manshi to Seishinshugi to Tannishō to*). En Kusano Kenshi 草野顕之 (ed.), *Shinran. El practicante del nenbutsu que predicaba la fe* (親鸞。信の念仏者 *Shinran. Shin no nenbutsusha*). Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 2004, p. 153.

<sup>590</sup> “Pero él, queriendo justificarse a sí mismo, dijo a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo? Respondiendo Jesús, dijo: Un hombre descendía de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de ladrones, los cuales lo despojaron; e hiriéndolo, se fueron, dejándolo medio muerto. Aconteció que descendió un sacerdote por aquel camino, y viéndolo, pasó de largo. Asimismo un levita, llegando cerca de aquel lugar, y viéndolo, pasó de largo. Pero un samaritano, que iba de camino, vino cerca de él, y viéndolo, fue movido a misericordia; y acercándose, vendó sus heridas, echándoles aceite y vino; y poniéndolo en su cabalgadura, lo llevó al mesón, y cuidó de él. Otro día al partir, sacó dos denarios, y los dio al mesonero, y le dijo: Cuídamelo; y todo lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando regrese”. (Lucas, 10: 29-36).

A diferencia del contenido de este célebre pasaje bíblico, en el ensayo “El espiritualismo y la salvación gracias al poder de Amida” Kiyozawa se pregunta si en caso de encontrarnos a alguien herido en la cuneta deberemos pasar de largo o, en cambio, acudir en su ayuda, ofreciendo una respuesta sorprendente:

El espiritismo no puede determinar si debemos socorrerle o pasar de largo. [Cuando] el Infinitamente Compasivo se manifieste en mi alma, si me ordena que lo auxilie, así lo haré, si me ordena que pase de largo, seguiré sus designios.<sup>591</sup>

Sin duda las ideas expresadas en *Mundo Espiritual*, relativizando la moral mundana y exaltando la religión, contrastaban con la corriente de filosofía moral que entonces era el discurso dominante. Durante las primeras décadas de la era Meiji, especialmente tras el fracaso que supuso el intento liderado por algunos ideólogos del gobierno de revitalizar el Shinto y convertirlo en una especie de religión exclusiva, se buscó en la religión un anclaje ideológico que garantizara la unión y la lealtad del pueblo hacia sus dirigentes. No es de extrañar, por tanto, que surgieran propuestas de creación de una religión estatal desvinculada de confesión alguna. Muchos intelectuales consideraban entonces necesario un credo que jugara el papel de “sistema moral (国民道徳 *kokumin dōtoku*)” que garantizara los dos propósitos principales para Japón: preservar el orden social y potenciar el desarrollo del país. Iniciativas que, como ya expusimos en la parte introductoria de la tesis, fueron respaldadas también por buena parte de los dirigentes e intelectuales budistas.

Por todo ello, el amoralismo manifestado en algunos de los últimos textos de Kiyozawa podría interpretarse como una respuesta a las tesis sobre

---

<sup>591</sup> KMZS, vol. VI, pp. 74-75. Publicado el 15 de noviembre de 1901. Evidentemente, la parábola escogida por Kiyozawa no sólo ilustra la voluntad de Kiyozawa de diferenciar moral y religión, sino también de marcar distancias con el cristianismo.

la moral que entonces eran moneda corriente. Sólo tomando en consideración ese contexto se puede calibrar la radicalidad de las ideas de este bonzo Shin. A estas circunstancias históricas debemos sumar la posible influencia que ejercieron sobre Kiyozawa y demás miembros del movimiento espiritualista algunas de las ideas características del budismo Shin, concretamente las enseñanzas del fundador de esta tradición, Shinran, que quedaron plasmadas en la obra *Lamentación por las herejías*.

#### 6. 4. El amoralismo budista: la *Lamentación por las herejías*

Evitaremos entrar aquí en detalles sobre la historia y los principios centrales de la tradición de la Tierra Pura, pues ya los hemos presentado con anterioridad.<sup>592</sup> No obstante, desearíamos recordar aquí que la tradición iniciada por el bonzo japonés Hōnen (1133-1212) se nutrió de algunas de las corrientes más universalistas del budismo chino de la Tierra Pura. Esto es, a juicio de Hōnen, la salvación otorgada por el Buda Amida alcanzaría a todos aquellos que se acojan a la fe en la Tierra Pura, incluso a los que cometan los actos más reprobables. El énfasis en la mera fe paulatinamente se convirtió en el mensaje central del budismo de la Tierra Pura nipón, particularmente en las enseñanzas de un discípulo de Hōnen, Shinran (1173-1262), considerado como el fundador de la escuela budista Shin. A juicio de Shinran, dada la esencial incapacidad del ser humano, únicamente la fe nos abrirá las puertas de la redención, pues, al fin y al cabo, nuestras acciones, nuestras obras, buenas o malas, nada tienen que ver con la salvación.

Existe un escrito en particular de Shinran que destaca sobre el resto por abordar con claridad las cuestiones teológicas y morales derivadas de su comprensión de la naturaleza humana y del poder de Amida. Se trata de la

---

<sup>592</sup> Para más detalles remitimos al lector a la primera sección de esta tercera parte de la tesis doctoral, “I.BUDISMO DE LA TIERRA PURA Y MODERNIZACIÓN”, concretamente el cap. 5, “El budismo de la Tierra Pura en Japón”.



*Lamentación por las herejías* (歎異抄 *Tannishō*),<sup>593</sup> texto en que su discípulo Yuien (唯円 1222-1289) habría recogido los sermones de Shinran. Según se indica en esta obra: no es cierto que aquellos que obran correctamente tengan más posibilidades de renacer en la Tierra Pura. Los más indicados para gozar de la gracia de Amida serán, por el contrario, aquellos que han obrado mal y se han dado cuenta de hasta qué punto son incapaces de hacer el bien; aquellos que han entendido que no pueden superar las tentaciones para salvarse, aquellos que verdaderamente entienden qué es abandonarse a la fe de Amida.

De tal modo, en la *Lamentación por las herejías*, Shinran afirma que quienes creen que las personas virtuosas alcanzarán la iluminación con mayor facilidad que el resto en realidad se equivocan. Se trata, a su juicio, de un razonamiento ilusorio fruto de creer erróneamente que el ser humano es capaz de determinar su destino futuro. Por el contrario, serán aquellos que comprendan la limitación intrínseca a la naturaleza humana y pronuncien con fe la fórmula del *nenbutsu* (念仏)<sup>594</sup> quienes alcanzarán el renacimiento en la Tierra Pura, independientemente de los actos que hayan realizado durante su vida. En palabras de Shinran:

---

<sup>593</sup> Existe traducción castellana: “*Tannishō*: lamentos por las herejías”. Traducción y notas explicativas a cargo de José A. Izco. *Cistercium. Revista monástica*, n. 206 (1996), pp. 467-490. Nosotros traduciremos a partir del texto original contenido en el *Taishō shinshū daizōkyō* (T) teniendo presente la versión al japonés moderno realizada por Ishida Mizumaro (石田瑞磨 1917-1999). Cfr. *Obras Completas de Shinran. Volumen suplementario* (親鸞全集. 別館 *Shinran zenshū. Bekkan*). Traducción y notas de Ishida Mizumaro. Tōkyō, Shunjū sha, 2010, pp. 5-39.

<sup>594</sup> Como explicamos con anterioridad, tradicionalmente *nenbutsu* 念仏 (sk. *buddha-anusmṛti*, ch. *niànfó*, jp. *nenbutsu*) hacía referencia a un variado conjunto de técnicas meditativas consistentes en pensar sobre las virtudes del Buda, en visualizar sus características físicas o bien en imaginar la Tierra Pura en la que habitaría. Sin embargo, con el paso del tiempo y a medida que se impusieron las interpretaciones más fideístas del budismo de la Tierra Pura, como en el caso del monje chino Shāndào (s. VII) y, particularmente, de su epígono japonés Hōnen (s. XII), este mismo término pasó a tener el significado de recitar la frase “tomo refugio en el buda Amida (南無阿弥陀仏 ch. *nánwú āmítuó fó* jp. *namu amida butsu*)”. En consecuencia, a través de esta fórmula, los fieles manifestarían su fe en el poder de Amida y su deseo de renacer en la Tierra Pura.

Sabed que el Voto Primordial<sup>595</sup> de Amida no distingue entre jóvenes y viejos, buenos y malos, pues sólo la fe importa. La razón es que ese Voto tiene por objeto salvar a todos los seres afligidos por graves pecados y ardientes pasiones. Por eso, si tenemos fe en el Voto Primordial, no necesitaremos de ninguna otra [práctica] virtuosa, dado que no hay bien superior a [recitar la fórmula] *nenbutsu*. Ya no deberemos preocuparnos por el mal [que hayamos realizado], pues no hay mal alguno capaz de obstaculizar el Voto Primordial de Amida.<sup>596</sup>

Shinran no sólo predica la universalidad de la salvación, sino que además subraya el estado psicológico en que debe encontrarse el seguidor de la Tierra Pura. Ese estado de ánimo consiste primordialmente en cobrar conciencia de la vileza del ser humano. De tal modo, la piedad de Amida no se dirige a todos los seres sintientes por igual, sino que se centra en aquellos cuya salvación es más difícil de lograr. Tal y como dice Shinran, al igual que un padre no puede evitar prestar más atención a su hijo enfermo que al resto de hijos sanos, la compasión de Amida estará especialmente dirigida a aquellos que cometen pecados. Como ejemplo arquetípico de estas ideas encontramos el pasaje más citado de ese tratado que a continuación traducimos:

Si hasta los buenos renacen en la Tierra Pura, ¡con cuánta mayor razón lo harán los malvados! Sin embargo, la gente siempre dice: “si incluso los malos nacen en la Tierra Pura, ¡cuánto más [lo harán] los buenos!” Por un instante parecería que este razonamiento tiene sentido, sin embargo se opone al significado esencial del Voto Primordial [que consiste en la salvación merced]

---

<sup>595</sup> Recordemos que en el *Sutra de la vida infinita* se explica que el camino espiritual seguido por el Buda Amida se inicia con los cuarenta y ocho juramentos que realizó. De entre éstos la tradición de la Tierra Pura posterior destacó el décimo octavo, que es conocido como el Voto Primordial. Su contenido es el siguiente: “[s]i logro convertirme en un Buda, [salvaré] a todos los seres sintientes que hayan rogado sincera y devotamente. A aquellos que, ansiando renacer en mi Tierra, contemplen en diez ocasiones al buda Amida (念仏 ch. *niànfó* jp. *nenbutsu*). En caso de que no renazcan en esta Tierra nunca podré alcanzar la iluminación [definitiva]. Ahora bien, [de este voto] quedan excluidos aquellos que cometan los cinco grandes pecados y quienes calumnien la verdadera enseñanza [budista]”. T12, p. 268a.

<sup>596</sup> T83, p. 728a-b.

al poder de Amida (他力 *tariki*). Esta [confusión] deriva del hecho de que quienes practican el bien confiando en sus propias fuerzas, no se entregan por completo al poder de Amida (他力 *tariki*) y [por lo tanto] no [serán objeto] del Voto Primordial de Amida. Sin embargo, si modifican su actitud de autosuficiencia y se encomiendan a la acción de Amida, podrán renacer en la Verdadera Tierra de la Recompensa<sup>597</sup> (真実報土 *shinjitsu hōdo*).<sup>598</sup>

Parece que, al exponer estas sorprendentes enseñanzas, Shinran deseaba poner de manifiesto la importancia fundamental de que cada cual se diera cuenta de hasta qué punto estamos contaminados por nuestras pasiones. Esta toma de conciencia poseería un efecto taumáturgico, pues nos permitiría sentir vívidamente la profunda incapacidad característica de la naturaleza humana y que nos impide liberarnos de esas aflicciones y alcanzar la salvación por nosotros mismos. El que comete esos actos malvados difícilmente puede evitarlo y es por eso que, impotente, se refugia en Amida. De este modo, aquellos que realizan buenos actos y que, en cierto modo, viven en un estado de narcisismo, en ocasiones son los menos indicados para darse cuenta de que necesitan de la ayuda de Amida para alcanzar la salvación. Justo por esto afirmará Shinran que entonar la fórmula del *nenbutsu* no puede ser considerado como una práctica, como un acto meritorio del seguidor de Amida. Veámoslo en el siguiente pasaje:

[S]i recitamos el *nenbutsu* con la fe en el misterio de la Gran Compasión y del Gran Voto [de Amida] seremos liberados de la cadena de nacimientos y muertes. Si pensamos que la recitación del *nenbutsu* también es iniciativa del Tathāgata, sin añadir ni un ápice de nuestras aspiraciones, entonces renaceremos en la Verdadera Tierra de la Recompensa de acuerdo con el Voto Primordial.<sup>599</sup> (...) [Quien] arbitrariamente concibe el bien y el mal como dos realidades que respectivamente ayudan u obstaculizan [el renacimiento en la

---

<sup>597</sup> En la tradición Shin hace referencia a la Tierra Pura que se manifestó como recompensa después de que el Buda Amida cumpliera los 48 juramentos que había pronunciado antes de iniciar su práctica religiosa.

<sup>598</sup> T83, p. 728c.

<sup>599</sup> T83, p. 730a-b.

Tierra Pura] no se entregará al misterioso Voto de Amida e [interpretará erróneamente] la recitación del *nenbutsu* como una práctica individual que permite acumular obras meritorias que conducen al renacimiento.<sup>600</sup>

De acuerdo con lo expuesto en la cita arriba traducida, Shinran realiza una particular exégesis de la recitación del *nenbutsu*. En ningún caso deberá ser entendida como una práctica religiosa que, a través de la repetición, sirva para obtener el favor de Amida, pues esa hermenéutica se sustenta sobre una supervaloración de las capacidades del ser humano. Al contrario, a juicio de Shinran la recitación del *nenbutsu* es un acto de conversión único. Por decirlo de otra forma, no se trata de que cada vez que nosotros prediquemos el *nenbutsu* renovamos nuestra fe o que la desidia a la hora de repetir la fórmula *nenbutsu* haga que la fe palidezca con el tiempo; en realidad, aquel que alcanza la verdadera fe lo hace sólo una vez, quedando transformado para siempre. Una vez logrado ese estado, la predicación del *nenbutsu* no será más que la expresión de gratitud hacia Amida. Como se explica en la *Lamentación por las herejías*:

[L]a conversión (廻心 *eshin*) acontece una sola vez [en la vida]. Esta conversión tiene lugar cuando alguien que hasta entonces ignoraba la Verdadera Enseñanza de la Salvación [en virtud] del Voto Primordial de Amida, recibe el don de la sabiduría de Amida y entiende que no puede renacer [en la Tierra Pura] con su estado de espíritu habitual. [Entonces] transforma su mente entregándose al Voto Primordial. Eso es precisamente lo que se entiende por conversión.<sup>601</sup>

Estos sermones de Shinran predicados al final de su vida también reflejan el problema de las desviaciones doctrinales entre algunos de sus seguidores. Parece que en sus últimos años de vida el fundador del budismo Shin se vio obligado a intervenir en algunas de sus comunidades de seguidores que, no entendiendo las sutilezas argumentales de Shinran,

---

<sup>600</sup> T83, p. 730b.

<sup>601</sup> T83, p. 733a-b.

interpretaban las enseñanzas de su líder como una justificación de las malas acciones. Por este motivo en esta obra Shinran intenta clarificar su posición: no se trata de justificar los actos de los malvados sino, simplemente, de subrayar la relevancia de cobrar conciencia de nuestras limitaciones para tener una fe verdadera en Amida. Las malas obras son una consecuencia inevitable de las carencias de la naturaleza humana, pues el mal karma acumulado en vidas anteriores (宿業 *shukugō*) aboca a los seres humanos a esta existencia penosa en que somos incapaces de alcanzar la salvación por nosotros mismos. Por este motivo, desde la perspectiva de Shinran, justificar el mal equivaldría a ensalzar las buenas obras. Según relata Yuien en la *Lamentación por las herejías*:

Dijo Shinran: “(...) [bonzo Yuien] si fueras capaz de actuar conforme a tu voluntad en cualquier circunstancia, en caso de que se te ordenara que mataras a mil personas para así renacer en la Tierra Pura, inmediatamente lo harías. Sin embargo, no llevas a la práctica [esta orden] y no [matas] ni a un solo hombre, porque no estás ofuscado por un condicionante kármico (業縁 *gōen*). No se trata de que tengas un corazón puro y por eso no mates. Puede suceder, en cambio, que te propongas no obrar mal y llegues a matar a mil personas”. Con estas palabras [Shinran me daba a entender] que, cuando pensamos que algo es bueno porque lo hacemos con buena intención, o malo porque lo hacemos con mala intención, ignoramos que [en realidad] somos salvados gracias al misterioso Voto [de Amida].<sup>602</sup>

Esta compleja teoría se caracteriza por una ambigüedad moral de la que Shinran era consciente. Por eso en el texto se realizan admoniciones a sus seguidores para que no interpreten sus palabras como una invitación a llevarlas a cabo:

En una ocasión, una persona, cegada por las enseñanzas heréticas, afirmaba que dado que el Voto [de Amida] permite salvar a cuantos obran mal,

---

<sup>602</sup> T83, p. 731b-c.

deberíamos practicar el mal a propósito, para así lograr el renacimiento en la Tierra Pura.<sup>603</sup>

Como esta cita revela, las sutilezas argumentales de Shinran eran, en definitiva, difíciles de entender para algunos de sus seguidores. Si, al fin y al cabo, los malvados recibirán más atención por parte de Amida, ¿por qué no entregarnos a las prácticas pecaminosas? Este es el motivo principal por el que durante siglos dicho texto fue considerado como potencialmente peligroso y, en consecuencia, fue prohibido en el seno de la escuela de la Verdadera Tierra Pura. De hecho, el manuscrito más antiguo de la *Lamentación por las herejías* fue obra de Rennyō (蓮如 1415-1499), el gran sistematizador de la tradición Shin. Al final de su manuscrito Rennyō añadió un comentario revelador en donde advertía que aquel no era un ensayo apto para quienes aún no habían alcanzado la madurez espiritual. En su anotación se puede leer:

Lo arriba escrito [contiene] una enseñanza venerable. Se trata de una enseñanza venerable, de extrema importancia para nuestra tradición [de la Verdadera Tierra Pura]. No debemos permitir que de forma imprudente [caiga en manos de] quienes no tengan una buena calidad espiritual fruto del buen karma acumulado en vidas precedentes. El monje Rennyō.<sup>604</sup>

Una vez expuestas las tesis centrales del texto de Shinran volvamos a Kiyozawa. Tradicionalmente se ha relacionado el amoralismo de algunos escritos espiritualistas de Kiyozawa con la relativización del concepto de responsabilidad moral hecha por Shinran en la *Lamentación por las herejías*. Durante décadas se dio por sentado que Kiyozawa estaba reflejando esas ideas en sus escritos espiritualistas, es más, podemos encontrar numerosas monografías en que se habla de esta etapa final de pensamiento de Kiyozawa como influida por la lectura de los *Āgama*, las *Analectas* de Epicteto y la

---

<sup>603</sup> T83, p. 731c.

<sup>604</sup> T83, p. 735b.

mencionada *Lamentación por las herejías*. Tres obras que, supuestamente, Kiyozawa bautizó como “mis tres sutras (余の三部経 *yo no sanbu kyō*)”<sup>605</sup> y cuya lectura habría marcado su camino desde la filosofía hasta la fe.<sup>606</sup> También es habitual encontrar académicos que consideran a Kiyozawa como el responsable último del notable interés que ha despertado en Japón la *Lamentación por las herejías* desde el periodo Meiji.<sup>607</sup> Sin embargo, la cuestión de si Kiyozawa leyó o no este texto de Shinran, si realmente constituyó o no una inspiración directa sobre el bonzo Shin, es uno de los problemas exegéticos principales en relación con sus escritos tardíos.

La dificultad estriba en que no hay datos que avalen esas afirmaciones: por un lado, no existe documento alguno en que Kiyozawa hable de los mencionados sutras; a esto se suma que prácticamente no encontramos referencia alguna a Shinran en todos los escritos de Kiyozawa, incluyendo los de la etapa espiritualista, y en ningún de estos casos el autor

---

<sup>605</sup> En realidad hay varias escuelas budistas que veneran “tres sutras [sagrados]” por encima del resto, siendo éstos diferentes entre sí. Recordemos que la tradición de la Tierra Pura tiene su propia tríada de sutras a los que se suele hacer referencia con la voz *Jōdo sanbukyō* (浄土三部経), es decir, “los tres sutras [sagrados] de la Tierra Pura”. Se trata del *Sutra de Amitāyus* (無量寿経 *Muryōju kyō*), el *Sutra de la contemplación de Amitāyus* (觀無量寿経 *Kan muryōju kyō*) y el *Sutra del buda Amitābha* (阿弥陀経 *Amida kyō*). En este caso, cuando se habla de “mis tres sutras” se está remediando el concepto de los “tres sutras de la Tierra Pura” para hacer referencia a la que, supuestamente, habría sido la tríada de escritos fundamentales para Kiyozawa.

<sup>606</sup> Akanu Chizen (赤沼智善 1884-1937), en un texto recogido en las *Obras Completas* que editaron Akegarasu y Nishimura, indica: “de entre los escritos budistas [Kiyozawa] descubrió los *Āgama*, encontrando (見参 *genzan*) [allí] al Buda y realizando una nueva valoración del budismo. De entre los textos sagrados del budismo Shin halló la *Lamentación por las herejías* y [así] se encontró cara a cara (直参 *jikisan*) con el Venerable Shinran, revitalizando las doctrinas [predicadas por] éste último. Descubrió de entre los libros de Occidente a Epicteto y [de este modo] sacó todo su partido de la valiosa filosofía occidental. En mi opinión cuando el *sensei* denominaba los *Āgama*, las *Analectas de Epicteto* y la *Lamentación por las herejías* con el apelativo cariñoso de ‘mis tres sutras (余の三部経 *yo no sanbukyō*)’ no sólo estaba manifestando su querencia por estas obras, sino su aprecio por el budismo, la tradición Shin y la filosofía occidental”. KMZS (edición Hōzōkan), vol. VIII, pp. 180-181. La expresión mis ‘tres sutras sagrados’ o las referencias al supuesto interés de Kiyozawa por la obra *Lamentación por las herejías* son abundantes en la literatura secundaria sobre el autor, pero hasta donde nosotros sabemos no existe texto alguno en la obra de Kiyozawa que apoye estas tesis.

<sup>607</sup> Cfr. Sueki Fumihiko 末木文美士, *Historia del budismo japonés. Aproximación en tanto que pensamiento* (日本仏教史. 思想としてのアプローチ *Nihon bukkyō shi. Shisō to shite no apurōchi*). Tōkyō, Shinshio sha, 1992, p. 141.

nipón se refiere a la *Lamentación por las herejías*. Teniendo en cuenta las peculiares circunstancias en que fueron redactados y publicados los textos de Kiyozawa aparecidos en *Mundo espiritual* cabe la posibilidad de que la supuesta querencia del bonzo Shin por la *Lamentación por las herejías* sea un elemento más entre cuantos le fueron atribuidos con posterioridad, tratándose más de una narración realizada por sus discípulos y los primeros exégetas de su obra que de una realidad histórica. Ahora bien, también hay indicios que avalarían la tesis de la influencia del texto de Shinran sobre Kiyozawa. A continuación los detallamos, aunque debemos advertir que no constituyen pruebas fehacientes.

Podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que la *Lamentación por las herejías* estuvo presente de un modo u otro en la comunidad en que vivía Kiyozawa y sus discípulos. Decimos esto porque se trata de un texto que había descubierto pocos años antes Akegarasu Haya y que marcaría de por vida a este discípulo de Kiyozawa. Parece que Akegarasu, atenazado por el deseo sexual, atravesaba una época de dudas existenciales. Estaba obsesionado por la moral, por desterrar toda impureza y, de este modo, encarnar el ideal monástico, pero las pasiones se interponían entre él y su vocación. Esta situación angustiosa le llevó a buscar entre los escritos de los santos del budismo Shin en busca de una repuesta, hasta que dio con la *Lamentación por las herejías*. Esta obra, con su afirmación de que incluso los malvados gozarán de la gracia de Amida, constituyó una revelación para el atribulado Akegarasu, que hizo del texto de Shinran una especie de guía existencial que lo acompañaría el resto de su vida.<sup>608</sup>

---

<sup>608</sup> En su texto *Destinado al sensei Kiyozawa* (清沢先生へ *Kiyozawa sensei he*), un conjunto de confesiones que Akegarasu hace a su fallecido maestro, explica: “[s]entí vergüenza cuando, aún en mi infancia, por vez primera despertó en mí el prurito sexual. Se convirtió en un secreto hasta mi adolescencia y, debido a este arrebató, nació en mí el sentimiento de culpa. Hacia los veinte años mi lucha con los impulsos sexuales se hizo particularmente intensa. Los continuos fracasos me hacían llorar. En el verano de mi veinte aniversario ingresé en la Universidad Shin. Durante los cuatro años en que allí estudié, hasta los 24, más que por la dedicación al estudio [estuvieron dominados por] una lucha entre el apetito sexual y el puritanismo que considera [esa pasión] como pecado. Mi interior siempre ardía, anhelando el amor del otro sexo, pero al mismo tiempo era sujetado por esa moralidad



Es aquí donde topamos con uno de los escollos exegéticos más complejos. La cuestión es la siguiente: ¿descubrió Akegarasu la *Lamentación por las herejías* por sí mismo o lo hizo aconsejado por Kiyozawa? Esa duda la generan las propias palabras de Akegarasu, pues en sus escritos encontramos una referencia que podría interpretarse como si Kiyozawa hubiera sido el responsable de su interés por la obra de Shinran. Concretamente, entre enero de 1903 y diciembre de 1910 Akegarasu publicó una serie de charlas sobre la *Lamentación por las herejías* en *Mundo espiritual* bajo el título “Leyendo la *Lamentación por las herejías* (『歎異抄』を読む *Tannishō wo yomu*)”. En 1911 Akegarasu recopilaba estas charlas en un volumen titulado *Lecciones sobre la Lamentación por las herejías*, monografía que, junto con muchas otras publicaciones sobre la materia realizadas por el propio Akegarasu, tuvo gran parte de responsabilidad en la creciente popularidad que cobró esta obra de Shinran a inicios del s. XX y que ha continuado hasta la actualidad. En el prólogo a su estudio, Akegarasu indicaba lo siguiente:

La atenta lectura de esta obra [de Shinran] me fue recomendada por el *sensei* Kiyozawa. El budismo Meiji renació gracias a este escrito. Fue el *sensei* Kiyozawa quien lo presentó al ámbito religioso (教界 *kyōkai*)<sup>609</sup> del periodo

---

externa que consideraba [esas pasiones] como pecado, como mal. Fue una lucha inhumana. (...) En aquel entonces tenía la prevención de, en la medida de lo posible, relacionarme con profesores que considerara puritanos para así no [obrar de forma] equivocada. Era la época en la que te visitaba [*sensei* Kiyozawa Manshi] a menudo. Una vez te pregunté: ‘maestro, sufro por el deseo sexual, ¿qué puedo hacer?’ Ante lo que me dijiste: ‘yo también padezco por las pasiones sexuales. Cuando inquirí sobre la cuestión a un venerable monje éste me dijo que lo mejor es intentar no acercarse a esa frontera. Se trata de un problema de muy difícil solución’. En aquel periodo de padecimiento me entregué a la lectura del *Lamento por las herejías*. Yo, que con frecuencia lloraba por el sentimiento de culpa, ¡con qué alegría leí la máxima de la *Lamentación por las herejías* ‘Si hasta los buenos nacen en la Tierra Pura, ¡con cuánta mayor razón nacerán los malos!’ [Merced a esta lectura] sentí que el Buda de la Gran Compasión me había acogido en su seno”. AHZS, vol. XXII, pp. 259-260.

<sup>609</sup> Término que no está recogido en ninguno de los diccionarios de referencia de la lengua japonesa. Con toda probabilidad se trata de una referencia al neologismo que crearon Kiyozawa y sus colaboradores cuando, en 1896, fundaron la revista *Palabras oportunas para el mundo religioso* (教界時言 *Kyōkai jigen*). Se trataba de un nuevo vocablo que unía los caracteres “ámbito (界 *kai*)” y “enseñanza, doctrina (教 *kyō*)”, dando como resultado un

Meiji. Con ocasión de la publicación de este libro continuamente recuerdo con añoranza al *sensei*.<sup>610</sup>

Este pasaje tradicionalmente ha sido aducido como prueba de que fue Kiyozawa quien recomendó a su discípulo que leyera la obra de Shinran.<sup>611</sup> Aún así, lo cierto es que aunque pueda interpretarse de este modo, la cita de Akegarasu que arriba hemos traducido no dice exactamente que fuera Kiyozawa quien le recomendó que leyera por vez primera la *Lamentación por las herejías*, sino que le aconsejó que la “leyera con detenimiento”. Es decir, podría darse el caso de que Akegarasu hubiera descubierto esa obra de Shinran por su cuenta y que, Kiyozawa, cuando su discípulo le comentó con entusiasmo el descubrimiento de la *Lamentación por las herejías*, le recomendara que no extrajera conclusiones precipitadas y que relejera el ensayo de Shinran con atención. Esta última hipótesis no es descabellada ya que, de hecho, en muchos otros escritos autobiográficos de Akegarasu, se narra el descubrimiento de la *Lamentación por las herejías* como un hallazgo personal. Según esos escritos de Akegarasu, fue en realidad él mismo quien habría encontrado la obra de Shinran cuando contaba con 21 años de edad, en un periodo en que, atribulado por el deseo sexual, buscó respuesta a sus problemas en los escritos de Shinran. En el texto “Nuevas lecciones sobre la *Lamentación por las herejías* (新講歎異鈔 *Shinkō Tannishō*)” Kiyozawa explica lo siguiente:

Hasta alrededor de los 20 años lamentaba la corrupción del alma de los japoneses, me afligía por la degradación de las enseñanzas budistas de la escuela Shin, tenía entonces el ambicioso deseo de lograr durante mi vida corregir el envilecido espíritu de los japoneses y renovar la caótica situación en la escuela Shin. Más o menos a partir de los 21 años me di cuenta de que lo que hasta entonces consideraba como errores, maldades e impurezas de otros

---

término cercano a “ámbito religioso”.

<sup>610</sup> AHZS, vol. VI, p. 5.

<sup>611</sup> Cfr. Fukushima Eiju 福島栄寿, *El “espiritualismo” en tanto que pensamiento* (思想としての「精神主義」 *Shisō to shite no seishin shugi*). Kyōto, Hōzōkan, 2003, pp. 91-92 y p. 118, nota 5.

que [yo] observaba desde el exterior se encontraban en mi interior (...) pensé que este mundo carecía de sentido y me embargó una profunda tristeza. Por eso aspiraba a encontrar un medio que me ayudara en tan dolorosa situación. Ojee todos los escritos sagrados del budismo Shin. Estaba revisando uno tras otro [los textos contenidos en] *Los escritos sagrados de la escuela Shin escritos en kana* (真宗仮名聖教 *Shinshū kana shōgyō*) cuando, de repente, mis ojos se pararon en el *Lamento por las herejías* (...) fui a visitar al *sensei* Kiyozawa y, al igual como se forja el hierro, [Kiyozawa] me golpeó violentamente con un martillo y me dio forma. Gracias a la fragua del *sensei* las enseñanzas del *Lamento por las herejías* se convirtieron cada vez más en mi fortaleza.<sup>612</sup>

Algunas páginas más adelante Akegarasu muestra su gratitud a Kiyozawa y explica que, sin la guía de su maestro, habría interpretado la obra de Shinran de forma muy diferente:

[H]abría interpretado las enseñanzas del *Lamento por las herejías* como la justificación de mis pecados caprichosos, probablemente sólo lo habría utilizado en beneficio propio. Sin embargo, por suerte, yo mismo descubrí esta enseñanza y la luz que encontré en esta sagrada enseñanza me fue transmitida gracias a la personalidad de Kiyozawa *sensei*.<sup>613</sup>

Estas palabras de Akegarasu y otras similares que encontramos en sus escritos<sup>614</sup> justificarían una lectura del anteriormente citado pasaje en que Akegarasu decía que “la atenta lectura de esta obra [de Shinran] me fue recomendada por el *sensei* Kiyozawa” no tanto como una prueba de que Kiyozawa fue el descubridor de este texto, sino de que este bonzo Shin frenó los ímpetus de su discípulo y le hizo reflexionar sobre el contenido de la *Lamentación por las herejías*. Sea como fuere, no cabe duda de que el verdadero “redescubridor” y divulgador de las *Lamentaciones por las*

---

<sup>612</sup> AHZS, vol. VI, pp. 375-376.

<sup>613</sup> AHZS, vol. VI, p. 390.

<sup>614</sup> Se indican ideas similares en otros escritos de Akegarasu recopilados en sus *Obras completas*. Por ejemplo, en AHZS, vol. XXI, pp. 171-172.

*herejías* fue Akegarasu, particularmente gracias a las lecciones que impartió sobre esta obra y que publicó regularmente en *Mundo espiritual*.

Como conclusión diríamos que la ya mencionada ausencia de referencias a la *Lamentación por las herejías* en la obra de Kiyozawa hacen difícil establecer una relación causal entre las ideas que defendía el bonzo Shin en los artículos de *Mundo espiritual* y las tesis de Shinran. Con los textos de Kiyozawa que se han publicado en la actualidad es igualmente difícil probar que lo leyera y aún más que le otorgara una importancia similar a la de los escritos de Epicteto o a los *Āgama*. Sin embargo, es razonable pensar que Kiyozawa conociera la obra o estuviera familiarizado con las enseñanzas a través de Akegarasu. De hecho, son innegables los paralelismos entre ideas contenidas en la *Lamentación por las herejías* y algunos pasajes de ensayos espiritualistas de Kiyozawa. A modo de ejemplo, en su ensayo “El consuelo que está por encima de la ética (倫理以上の安慰 *Rinri ijō no ani*)”, publicado en septiembre de 1902, afirmaba:

Una vez renunciamos por completo a nuestro “yo” y nos lanzamos [sin dudarlo] al océano del Tathāgata, todo se convierte en un acto de la fuerza sobrenatural del Tathāgata. Ya no existe diferencia entre la verdad y la falsedad, el bien y el mal, únicamente la actividad de esa fuerza sobrehumana. (...) Al afirmar algo así, los polemistas me criticarán diciendo: “si no poseemos ego, si nos abandonamos a la fuerza sobrenatural del Tathāgata, entonces todos los actos que realicemos serán acciones que él nos permite hacer. En ese caso, si reúno el valor para matar a mis padres ¿podría hacerlo? ¿Podría iniciar una insurrección o robar y después culpar al Tathāgata?”. Quizá haya gente que piense así, pero esto no deja de constituir un gran error, una contradicción. Si alguien ha alcanzado ese estado de no-yo nunca podrá afirmar “yo lo hago”, “yo asesino”, “yo oso robar”, pues al decir estas palabras en modo alguno hablará desde el no-yo, sino que estará manifestando un enorme ego. No se puede decir que alguien así haya superado el ego y se

haya entregado a la fuerza sobrenatural del Tathāgata.<sup>615</sup>

A la luz de éste y otros pasajes de la obra de Kiyozawa y sus seguidores es plausible considerar que sus tesis amorales constituyeran una reivindicación de las ideas de Shinran en la *Lamentación por las herejías* frente a la ortodoxia de la escolástica Shin. Decimos esto porque en época moderna la teoría de Shinran que “las personas que obran mal poseen la cualidad espiritual adecuada para salvarse” fue reinterpretada por los dirigentes Shin en clave social. Según esa hermenéutica peculiar, Shinran habría predicado que los descastados, las clases sociales marginadas, también podrían alcanzar el renacimiento en la Tierra Pura. De tal modo, el *stablishment* Shin evitaba interpretar las ideas de Shinran de un modo que generara malentendidos y abriera la puerta a exégesis y comportamientos heréticos.<sup>616</sup> Sin embargo, en los últimos escritos de Kiyozawa, particularmente en aquellos redactados entre 1902 y su muerte en 1903, distanciándose de la doctrina oficial del budismo Shin, no interpretaba el concepto de “pecador” o “malvado” como limitado a los estratos bajos de la sociedad japonesa, sino como algo consustancial a la naturaleza humana. A modo de ejemplo, en la conferencia de Kiyozawa titulada *Espiritualismo* encontramos la parábola de los vecinos, donde el pensador nipón pone particular énfasis en la conciencia de la maldad como puerta a la salvación. Aunque se trata de una cita extensa, deseáramos reproducirla aquí en su totalidad:

Imaginemos que hubiera dos casas vecinas: en la primera todos los días, ininterrumpidamente, están discutiendo, mientras que en la segunda jamás se

---

<sup>615</sup> KMZS, vol. VI, p. 122.

<sup>616</sup> Por ejemplo, uno de los manuales de predicación más utilizados en aquellos años por la escuela Shin decía: “el voto de Amida se dirige a aquellos ‘malvados (悪人 *akunin*)’ que no tienen entendimiento, que están faltos de virtud o que son pobres”. Cfr. Tamura Enchō 田村 円澄, “La conciencia de la maldad humana y la estructura nacional (人間悪の意識と国家体制 *Ningen aku no ishiki to kokka taisei*)”. En Fukushima Kanryū 福島寛隆 y Akamatsu Tesshin 赤松徹真 (eds.) *Documentos. Kiyozawa Manshi. Compendio de artículos. Vol. III.* (資料清沢満之<論文篇> *Shiryō. Kiyozawa Manshi. Ronbun-hen*). Kyōto, Dōbōsha, 1991, p. 11.

oyen palabras de disputa. El marido de la familia que siempre está discutiendo, extrañado de la tranquilidad que se respira en la casa contigua, se dirige a su vecino para preguntarle: “¿por qué ustedes no discuten nunca mientras que nosotros reñimos tanto que ya no sé qué hacer?”. El vecino le responde: “sin duda, debe de ser porque en su casa todos son buenas personas, mientras que en la mía somos todos malos y por eso no nos peleamos”. El marido de la familia discutidora vuelve a su casa sin entender lo que acaba de escuchar. Aguarda en silencio pensando que quizá llegará el día en que se produzca una disputa [en la vivienda limítrofe] cuando, a la mañana siguiente, en la cocina de los vecinos se escucha un estruendo. Un caballo ha entrado en la cocina rompiendo toda la vajilla y los muebles que allí hay. “Sin duda ahora se producirá una discusión”, piensa el vecino, mientras escucha con interés. Pero tras este incidente todo se mantiene en silencio. [Intrigado] va a casa del vecino y se encuentra con el abuelo, a quien le pregunta si acaso no es cierto que el caballo ha entrado en la cocina rompiéndolo todo, a lo que el abuelo contesta: “sí, así es”. Ante lo que el ruidoso vecino inquiere: “¿Y por qué no han discutido ni un poco, por qué no se lo han recriminado los unos a los otros?”. El anciano responde: “fue un error mío, la pasada noche no até bien al caballo y por eso ha ocurrido, así que nada puedo reprochar a los demás”. Cuando aún no ha acabado de decir esto, sale su anciana mujer diciendo: “no, fue culpa mía, no de mi marido. Incumplí con mi deber, fui yo quien no tuvo cuidado anoche”. Cuando todavía no ha acabado de decir esto sale de la casa el joven padre de familia y dice: “fue responsabilidad mía, es normal que los mayores se vayan a descansar temprano, yo desatendí mis obligaciones”. Antes de terminar de decir esto aparece su joven esposa y empieza a acusarse: “es culpa mía...”. Es entonces cuando, de repente, el marido de la familia discutidora se da cuenta de lo que allí está ocurriendo y dice: “por supuesto, muchas gracias, ya he entendido el significado de lo que me dijo ayer sobre ‘ser una familia formada por malas personas’. Nosotros somos un grupo de personas buenas que nos peleamos incesantemente, pero a partir de ahora espero que en mi casa todos nos pongamos de acuerdo para ser un grupo de malas personas como ustedes”. Tras decir esto se marcha dando grandes muestras de agradecimiento.<sup>617</sup>

---

<sup>617</sup> KMZS, vol. VI, pp. 303-304.

Más allá de que interpretemos o no el immoralismo de algunos escritos espiritualistas de Kiyozawa como inspirados en ideas de Shinran, es indudable que este monje y sus discípulos deseaban distanciarse o, incluso, rebatir las doctrinas oficiales del budismo Shin durante el periodo Meiji. Esta voluntad de desmarcarse de la doctrina oficial queda patente en el penúltimo de los escritos redactados por Kiyozawa antes de su muerte. Se trata de “La relación entre la moral religiosa (la verdad mundana) y la moral convencional (宗教的道德「俗諦」と普通的道德の交渉 *Shūkyō teki dōtoku zokutai to futsū teki dōtoku no kōshō*)”, publicado el 10 de mayo de 1903, donde Kiyozawa ponía en cuestión el armazón de la ética según la entendía el budismo Shin.

El escrito de Kiyozawa es, sin duda, una respuesta a la doctrina de las dos verdades según la interpretación que le había dado la tradición Shin. De forma esquemática diríamos que, en origen, la teoría de las “dos verdades” era una doctrina de carácter soteriológico y epistemológico fundamental en el pensamiento budista. En su interpretación tradicional hacía referencia, por un lado, a la “verdad última (sk. *paramārtha-satya* 真諦 jp. *shintai*)”, también traducida como “verdad absoluta” o “verdad santa”, esto es, una verdad que revelaría una visión del mundo no-dual de la que sólo gozaremos una vez alcancemos la iluminación. Esta verdad se opone, y trasciende, a la “verdad mundana (sk. *saṃvṛiti-satya* 俗諦 jp. *zokutai*)”. Esta última hace referencia a la visión del mundo que todos los humanos compartimos, es decir, de todos aquellos que no hemos alcanzado la iluminación, y que damos por sentada la existencia sustancial del mundo que nos rodea e interpretamos la realidad subsumiéndola bajo categorías.

Sin embargo, el linaje que, varias generaciones después de que muriera Shinran, dio forma al budismo Shin y convirtió esta escuela en una de las corrientes budistas más poderosas en Japón, reinterpretó la teoría de las

dos verdades con el propósito de congraciarse con las autoridades y los potentados. En un primer momento Kakunyo (覚如 1270-1351), bisnieto de Shinran, sentó las bases de la ortodoxia Shin. Posteriormente, Zonkaku (存覚 1290-1373), hijo mayor de Kakunyo, revisaba la teoría de las dos verdades y la interpretaba en clave confuciana. De acuerdo con su exégesis la ley última equivaldría a las enseñanzas del Buda y la mundana a las del gobernante. De este modo, en su *Notas sobre la refutación de las heterodoxias y la elucidación de la visión correcta* (破邪顯正鈔 *Haja kenshō-shō*), escrito en 1324, Zonkaku afirmaba:

La ley del Buda y la del rey están íntimamente vinculadas, como las dos alas de un pájaro o las dos ruedas de un carro. Cada una de ellas resulta imprescindible. Por eso la ley del Buda protege a la del rey y la del rey venera a la del Buda.<sup>618</sup>

Con posterioridad, Rennyo (蓮如 1415-1499), el reformador por excelencia del budismo Shin y la figura que convirtió el templo Honganji en la autoridad central de la escuela Shin, estableció estrechos lazos con el poder político. Esto explicaría por qué enfatizó las obligaciones que los feligreses Shin tenían para con los gobernantes. Rennyo, en una de sus *Cartas*, concretamente en una epístola dedicada a explicar a sus seguidores qué conducta se esperaba de ellos, les alertaba contra las disputas con seguidores de otras escuelas, les pedía encarecidamente que atendieran todas sus obligaciones públicas (公事 *kōji*) y acababa diciendo:

[Procurad] que vuestras acciones estén de acuerdo con las leyes del estado [al mismo tiempo] que albergáis en el fondo de vuestros corazones la fe en el poder salvador de Amida. [Además] debéis [considerar] los principios de humanidad y justicia (仁義 *jingi*) como esenciales. Tened presente que éstas

---

<sup>618</sup> Shinshū shōgyō zensho hensanjo (ed.), *Obras completas de las enseñanzas sagradas Shin. Vol. III* (真宗聖教全書. 3 *Shinshū shōgyō zensho*. 3), Kyōto, Ōyagi kōbundō, 1979, p. 173.



son las reglas de conducta establecidas por nuestra tradición.<sup>619</sup>

Siglos más tarde, durante el periodo Meiji, esta tradición moral confuciana encajó a la perfección con las directrices de las autoridades Shin, deseosas como estaban de adoctrinar a sus seguidores en los valores entonces promocionados por el gobierno de lealtad, fidelidad al emperador y a las autoridades políticas.

Si tenemos presente este contexto y leemos las palabras de Kiyozawa en su ensayo “La relación entre la moral religiosa (la verdad mundana) y la moral convencional” entenderemos la originalidad que encierran las ideas de este bonzo modernista. La característica principal de la exégesis de Kiyozawa reside en que, a diferencia de la herméutica tradicional, rechaza que la verdad mundana del budismo Shin tenga relación alguna con la verdad ordinaria. A su juicio, dicha verdad nada tiene que ver con comportarse bien o mal, con respetar las normas establecidas por la sociedad, sino que, en realidad, su única función será la de hacer patentes las limitaciones que afectan a la naturaleza humana.

De tal modo, cuando descubramos que somos incapaces de poner en práctica los principios morales postulados por la verdad mundana comprenderemos nuestras limitaciones esenciales y nos encaminaremos hacia la verdad religiosa, la verdad suprema, que consistiría en sentir una profunda gratitud hacia Amida, nuestra única fuente de salvación. Tal y como explicaba Kiyozawa en el mencionado ensayo:

[E]l objetivo de la verdad mundana del budismo Shin no es que la pongamos en práctica y así nos comportemos de forma admirable. Ésta es una gran diferencia entre el significado de la verdad mundana del budismo Shin y la moral común. Dicho de otro modo, no importa si realizamos una acción loable (立派 *rippa*) o una mala acción (劣悪 *retsuaku*), pues éste no es el objetivo

---

<sup>619</sup> Se trata de la sexta carta del segundo fascículo, escrita en 1474. T83, 781b.

de la verdad mundana del budismo Shin. Entonces, ¿cuál es su objetivo? No es otro que hacer que nos demos cuenta de la dificultad de ponerla en práctica. Es decir, independientemente de si las personas ya han alcanzado una fe plena (真心 *shinjin*) en la verdad última o no, en ambos casos por igual, [la verdad mundana] hace sentir [a la gente] que obrar conforme a la moral es algo difícil.<sup>620</sup>

No es arriesgado interpretar, por tanto, que buena parte de las manifestaciones amoralistas que pueden leerse en textos publicados en *Mundo espiritual* constituyeran una crítica indirecta a las tesis oficiales del budismo Shin Ōtani.

## 6. 5. Conclusiones

Desearíamos presentar algunas conclusiones como colofón a este apartado que hemos dedicado a examinar los escritos de la etapa espiritualista de Kiyozawa. En primer lugar, en cuanto a los problemas textuales que hemos expuesto en el punto 6.1., no existen en nuestra opinión evidencias suficientes para cuestionar la autoría de la mayoría de los textos, ni tampoco para invertir la narrativa tradicional sobre Kiyozawa, cuestionándola *in toto*. Dicho de otra forma, si bien las conclusiones a que apunta el profesor Yamamoto en su monografía de reciente publicación *¿De quién es el pensamiento del “espiritualismo”?*, a saber, que estos textos no reflejan tanto el pensamiento de Kiyozawa sino el de sus alumnos, son hasta cierto punto posibles, no dejan de ser difíciles de probar. Ciertamente, el proyecto espiritualista fue principalmente una empresa iniciada por Akegarasu, a la que se sumaron con entusiasmo sus dos amigos, Tada y Sasaki. De tal forma, todo, desde el nombre, pasando por los planteamientos o el formato, habría sido idea de los entusiastas alumnos de Kiyozawa. Pero aunque estos datos sean ciertos, no son suficientes para justificar una interpretación según la cual Kiyozawa habría sufrido una especie de “secuestro intelectual” durante los

---

<sup>620</sup> KMZS, vol. VI, p. 152.

dos años de convivencia con sus discípulos. Bien al contrario, sabemos que Kiyozawa se sumó al proyecto espiritualista y colaboró en él de forma activa, siendo uno de los principales inspiradores de las directrices del movimiento. Pese a la reescritura, modificaciones, redacción y demás transformaciones del original llevadas a cabo por los discípulos de Kiyozawa, también existen documentos originales que demuestran que el pensamiento del bonzo Shin no se alejaba sustancialmente de lo expresado en aquellos otros que sí fueron retocados. Esto no resta mérito a la monografía de Yamamoto, ensayo que pone de relieve la necesidad de examinar críticamente la tradición hermenéutica sobre Kiyozawa, y muestra con claridad la falta de rigor filológico de que han adolecido las obras completas de Kiyozawa editadas hasta la actualidad.

Otra de las incógnitas sobre el pensamiento espiritualista de Kiyozawa se refiere a las razones que explicarían por qué se produjeron ciertos cambios en el pensamiento de Kiyozawa durante el periodo en que publicó en la revista *Mundo espiritual*. De hecho, se advierte cierta transformación en la temática y las opiniones vertidas durante el periodo que va de enero de 1901 a junio de 1903. Mientras que en los primeros escritos se insiste más en la “formación espiritual”, en los ensayos más tardíos se aprecia una mayor insistencia en la autonomía de la religión respecto de la moral y se destaca más si cabe la fe en el Buda Amida.

Sobre esta cuestión Yamamoto vuelve a apuntar a la manipulación de los escritos originales de Kiyozawa que habrían llevado a cabo sus discípulos como explicación última de esta transformación. Sin embargo, en este caso nos inclinamos por otorgar más credibilidad a la narrativa tradicional sobre el pensamiento espiritualista de Kiyozawa. Concretamente, consideramos plausible una explicación cercana a aquella expuesta por su biógrafo por excelencia, Nishimura Kengyō (西村見暁 1915-), autor de la monografía *El sensei Kiyozawa Manshi* (1951). Se trata de un ensayo tan valioso como

problemático, pues Nishimura escribió su célebre biografía de Kiyozawa teniendo muy presentes las ideas y opiniones que le transmitió Akegarasu.<sup>621</sup> De hecho, esta obra, junto con las ideas de Akegarasu, constituyen uno de los pilares fundamentales de la narrativa sobre Kiyozawa hasta la fecha. Allí Nishimura explica que los cambios que se advierten entre los primeros escritos espiritualistas de Kiyozawa y los últimos serían consecuencia de la influencia que sobre este bonzo habrían ejercido sus discípulos tras un largo periodo de convivencia.<sup>622</sup>

---

<sup>621</sup> Con motivo del cincuenta aniversario de la muerte de Kiyozawa Manshi, Akegarasu Haya dio una charla bajo el título “La fe de Kiyozawa *sensei*” en la cual indicaba que: “buena parte de los que en aquel entonces eran sus discípulos han fallecido y hoy casi no queda ninguno. Por suerte Nishimura Kengyō empezó a frecuentarme nada más terminar sus estudios intermedios y, posteriormente, tras finalizar el instituto, ingresó en la Universidad de Tokio para estudiar en el Departamento de Filosofía India. Finalmente, tuvo a bien investigar a Kiyozawa Manshi en sus estudios de doctorado. El supervisor de su investigación en la Universidad de Tokio fue Miyamoto Shōson (宮本正尊 1893-1983), discípulo de Sasaki [Gesshō]. Durante diez años y tras realizar un gran esfuerzo, pudo completar la admirable obra *El sensei Kiyozawa Manshi*. Se trata de una biografía espléndida, sin parangón”. AHZS, vol. XIX, p. 591.

<sup>622</sup> Según explica Nishimura, algunos de los textos de la etapa espiritualista “aún parecen desprender el aroma del ‘camino de santidad’[i. e. del esfuerzo individual], que provendría de la voluntad, de la personalidad intelectual de Kiyozawa. (...) El espiritualismo del profesor Kiyozawa aboga por una perspectiva que sintetiza las enseñanzas de la ascesis individual, por un lado, y del poder salvador de Amida, por otro. (...) Las críticas que se dirigieron al espiritualismo del periodo inicial de *Mundo espiritual* por enfatizar la ascesis tienen cierto fundamento. Merced a estos reproches el espiritualismo dio un paso más allá, profundizando en sus opiniones. No necesariamente se trató de críticas externas, sino que también puede ser entendido como una reflexión que se produjo en el seno del grupo [que convivía] en ‘la gran caverna (浩々洞 *kōkōdō*)’. Decimos esto porque es posible que se produjeran discrepancias entre una personalidad con querencia a la filosofía y la racionalidad, como la de Kiyozawa, y la de sus discípulos, particularmente la de Akegarasu, más literaria y pasional. Las discusiones en el grupo ‘la gran caverna’ eran habituales. Gracias a ellas [las ideas] de sus miembros fueron puliéndose. Es evidente que los discípulos fueron influidos por el maestro, pero también que el profesor recibió el influjo de los alumnos”. K. Nishimura, *op. cit.*, pp. 301-302. Esta cita contiene afirmaciones problemáticas. En primer lugar, es evidente que Nishimura, en sintonía con la ortodoxia Shin, considera más “profundo” y, por tanto, más valioso, el énfasis en la fe que, supuestamente, se habría producido en la etapa final del espiritualismo. En segundo lugar, Nishimura desconocía o no dio importancia, a las alteraciones en los textos realizadas por los discípulos de Kiyozawa, algo que no puede considerarse como mera “influencia”. Dicho esto, la narrativa establecida por Nishimura sí parece tener un soporte textual suficiente. En nuestra opinión, una “versión débil” de las tesis de Nishimura, esto es, con ciertas modificaciones que suavizaran su tono sesgado, sí resultaría plausible. A saber, teniendo en cuenta las alteraciones de los textos llevadas a cabo por sus discípulos, asumiendo que no se producen grandes transmutaciones en el conjunto del pensamiento de la etapa espiritualista y que sólo al final podemos encontrar afirmaciones puramente fideístas, sí es plausible pensar que la convivencia con unos alumnos que mantenían posiciones tan radicales sobre la salvación acabaron influyendo sobre Kiyozawa.

El supuesto influjo de sus alumnos sobre el pensamiento de Kiyozawa no habría sido simplemente el casual fruto de la cohabitación, sino que, antes de su llegada a Tokio parece que estos alumnos tenían como unas de sus misiones acercar a su maestro a las doctrinas del budismo Shin. Por ejemplo, si consultamos las memorias de Akegarasu, allí podemos leer cómo este monje rememoraba conversaciones con sus amigos Tada y Sasaki durante su estancia en Tokio sobre la necesidad de acercar más a su maestro, Kiyozawa, a las enseñanzas Shin.<sup>623</sup>

La evolución más fideísta y amoralista que caracteriza sus escritos espiritualistas no sólo se explicaría por la huella que dejaron sus discípulos sobre las ideas de Kiyozawa. Convendría, también, considerar las circunstancias vitales del monje nipón durante este periodo, pues estos escritos más fideístas coinciden precisamente con el periodo final de su vida, cuando los años de tuberculosis habían hecho mella en un cuerpo que languidecía sin remedio.

Desearíamos hacer algunas reflexiones más en este apartado de conclusiones. Tal y como ya explicamos con anterioridad, el amoralismo propio de muchos textos espiritualistas constituye sin duda una respuesta directa a la asociación entre religión y moral realizada durante el periodo Meiji por misioneros cristianos, por intelectuales nipones que se inspiraban en la tradición confuciana o por numerosos bonzos que, mimetizándose con el discurso dominante, destacaban la dimensión moral del budismo. Esta reivindicación de la separación entre fe y moral no sólo se inspira en la tradición Shin, sino que también hunde sus raíces en el interés juvenil de

---

<sup>623</sup> En *Destinado al sensei Kiyozawa* (清沢先生へ *Kiyozawa sensei he*), las confesiones que Akegarasu dirige a su maestro años después de la muerte de este último, explica: “desde el año 29 de la era Meiji [1896], cuando el *sensei* vivía en el pueblo de Shirakawa, en adelante lo visité en numerosas ocasiones acompañado de Tada y Sasaki. Comentábamos entre nosotros entonces que el *sensei* Kiyozawa era una figura entrañable y excepcional, sin embargo, dado su desconocimiento de los principios doctrinales de la Verdadera Tierra Pura, queríamos por encima de todo guiarlo para que experimentara la paz espiritual de la escuela Shin. Cuando viví junto con el *sensei* en Tokio, discutí a menudo con él sobre esta cuestión”. AHZS, vol. XXII, pp. 262-263.

Kiyozawa por la ascesis, por una práctica religiosa alejada de toda relación con la sociedad; y, de igual modo, remite a la figura de Śākya o a las enseñanzas de Epicteto que tanto interesaron a Kiyozawa tras abandonar sus actividades como líder del movimiento reformista.

Más allá de la cuestión de los orígenes, es innegable que estas tesis amorales son de una ambigüedad considerable y que, en el peor de los casos, corren el riesgo de transformarse en una invitación a la pasividad, al fatalismo o a la mera justificación de todo cuanto ocurre a nuestro alrededor. Los escritos espiritualistas de Kiyozawa no están exentos de este tipo de pasajes que, según como sean interpretados, podrían entenderse como una justificación de cualquier acción. Por ejemplo, en su ensayo “Condiciones necesarias para la creencia religiosa” (宗教的信念の必須条件 *Shūkyōteki shinnen no hissujōken*), afirma lo siguiente:

Una vez seamos bañados por la luz compasiva del Tathāgata nada nos resultará despreciable, no aborreceremos cosa alguna, todo lo amaremos, lo veneraremos, como si el conjunto de lo que puebla este mundo liberara luz. (...) Alcanzada [esta condición espiritual], puede dedicarse uno a observar la moral, o a adquirir conocimientos, puede vincularse a la política, a comerciar, a cazar o a pescar. Cuando el país entre en guerra puede ponerse un arma al hombro y marchar al frente, practicar la piedad filial, amar su nación, dedicarse a la industria o a la agricultura.<sup>624</sup>

## **7. Los últimos días de Kiyozawa (mayo-junio de 1903)**

El último año de vida depararía a Kiyozawa más calamidades que pondrían a prueba su fe. Primero, el 5 de junio de 1902, moría su hijo mayor, Shinichi (信一 1892-1902), a los 11 años de edad. Poco después le seguiría

---

<sup>624</sup> KMZS, vol. VI, p. 67. Este texto es precisamente uno de los caballos de batalla de la obra de Yamamoto, pues en su monografía intenta demostrar que este artículo reflejaría ideas de Akegarasu y no de Kiyozawa. Cfr. N. Yamamoto, *op. cit.*, pp. 96-97.

su mujer Yasu (1867-1902), que fallecía el 6 de octubre, también afectada de tuberculosis. Apenas unas semanas más tarde se producía la sublevación en la Universidad Shin que acabaría llevándole a dimitir el 22 de octubre. Finalmente, el 5 de noviembre, Kiyozawa abandonaba su residencia en Tokio y volvía al templo familiar, el Saihōji.

Apesadumbrado, el 5 de noviembre de 1902, comentaba a uno de sus discípulos: “este año todo se ha hecho añicos, la escuela, mi mujer, mi hijo, la próxima vez seré yo quien colapse”.<sup>625</sup> Una predicción que acabaría revelándose como cierta sólo en parte, pues su inminente muerte se vería precedida por otra despedida dolorosa, la del tercer hijo de Kiyozawa, Hirozumi (広濟 1899-1903), que fallecería sólo dos meses antes que él.<sup>626</sup>

Sin duda, los meses previos a su muerte constituyeron una etapa de su existencia particularmente oscura. Tras verse obligado a renunciar al ambicioso proyecto de la Universidad Shin y abandonar la intensa vida comunitaria junto con sus discípulos, su estado de ánimo se ensombreció paulatinamente y el cuerpo del bonzo Shin fue consumiéndose hasta morir. En las escasas entradas en su diario que encontramos entre enero y junio de 1903, se pueden leer reveladoras anotaciones como “hoy siento particularmente la futilidad de la vida”,<sup>627</sup> o “estoy casi exclusivamente sumido en reflexiones pesimistas”.<sup>628</sup>

Pese al deterioro de su salud y al bajo estado de ánimo, Kiyozawa prepararía algunos de sus textos más célebres en aquellos últimos meses de reclusión. En ellos enfatizaba la independencia y superioridad de la fe

---

<sup>625</sup> Citado en la introducción de Hashimoto Mineo 橋本峰雄 (ed.), *Grandes libros del Japón. Vol. 43. Kiyozawa Manshi y Suzuki Daisetsu* (日本の名著43. 清沢満之・鈴木大拙 *Nihon no meicho, 43. Kiyozawa Manshi, Suzuki Daisetsu*). Tōkyō, Chūō kōron sha, 1970, p. 31.

<sup>626</sup> Concretamente, el 9 de abril de 1903. Cfr. KMZ, vol. VIII, p. 449. Sólo dos de sus cuatro hijos sobreviviría a Kiyozawa, su hijo Yukizumi (即往 1897-1967), que se convertiría en el abad del templo familiar, el Saihōji, y su hija Michi (1889-1928).

<sup>627</sup> Entrada del 22 de mayo de 1903. KMZS, vol. VIII, p. 451.

<sup>628</sup> Entrada del 23 de mayo de 1903. KMZS, vol. VIII, p. 451.

respecto a la moral, la política o a cualquier ámbito de actividad humana, refugiándose en posturas fideístas. Particularmente relevante fue el texto *Mi fe*, un breve ensayo escrito apenas unos días antes de su fallecimiento en que expresa vívidamente sus creencias enraizadas en la tradición budista de la Tierra Pura.<sup>629</sup>

En la entrada de su diario personal correspondiente al 30 de mayo de 1903 podemos leer: “[h]e enviado el manuscrito de *Mi fe* a Akegarasu”. Y, poco después: “durante todo el día me he dedicado a escribir el texto”.<sup>630</sup> Sólo dos días más tarde, el 1 de junio de 1903, Kiyozawa enviaba a Akegarasu, su principal discípulo, una carta que, a la postre, se convertiría en su última misiva. Allí describía su estado anímico como sigue:

Como es normal, con el mes de junio llega la estación de lluvias (梅雨 *tsuyu*), aunque ya desde finales de mayo se percibe el típico clima de este periodo deprimente. Para los enfermos, especialmente para los que tenemos problemas pulmonares, esta es una época particularmente difícil.<sup>631</sup>

Pocas líneas más adelante comentaba brevemente el contenido del texto *Mi fe*: “el manuscrito fue enviado el día 30 por la noche así que imagino que ya lo tendrás en tus manos. Puede que no te diga gran cosa, en él simplemente he plasmado el cenit de mis sentimientos”.<sup>632</sup> Tras dedicar algunas líneas a discutir tópicos de escolástica budista, Kiyozawa le indicaba

---

<sup>629</sup> En este breve escrito que constituyó el canto de cisne de Kiyozawa se exponen ideas que, en parte, recuerdan a *Mi confesión* de Tolstoi. La posible relación de algunas de las ideas del espiritualismo de Kiyozawa con el pensamiento de Tolstoi es una cuestión que aún no ha sido investigada. Sin embargo, sí podemos encontrar testimonios que muestran la familiaridad de Kiyozawa con el autor ruso. Por ejemplo, en una carta que dirigió a sus discípulos fechada en octubre de 1901 indicaba que había leído *Mi confesión* de Tolstoi. Según explicaba allí, en el mismo volumen se encontraba recogido otro escrito de Tolstoi, *El espíritu de las enseñanzas de Cristo*, uno de cuyos pasajes cita Kiyozawa en la carta. Se trata del siguiente: “aunque no puedo crear pan de las piedras, sí puedo abstenerme de éste. De tal forma, si bien no seré todopoderoso en la carne, sí podré serlo en el espíritu, dado que soy capaz de conquistar la carne y ser el hijo de Dios no en ella, sino en el espíritu”. Cfr. KMZS, vol. IX, p. 276.

<sup>630</sup> KMZ, vol. VIII, p. 452.

<sup>631</sup> KMZ, vol. IX, p. 304. El texto sería publicado pocos días después de la muerte de Kiyozawa, el 10 de junio de 1903, en la revista *Mundo espiritual*.

<sup>632</sup> KMZS, vol. IX, p. 305.



a su discípulo que deseaba leer algunos libros de la colección *Sacred books of the East*, dirigida por Max Müller (1823-1900) y le rogaba que se los enviara en cuanto pudiese. Esta petición podría hacernos creer que Kiyozawa todavía era optimista respecto a su estado de salud y aún mantenía cierto interés por estudiar, pero la carta continuaba del siguiente modo:

Últimamente me he otorgado el seudónimo ‘viento en la orilla del mar (浜風 *hinpū*)’, he oído decir que en Ōhama<sup>633</sup> sopla mucho viento,<sup>634</sup> de modo que he pensado que era un buen seudónimo para un espíritu como yo, a medio camino entre la vida y la muerte. (...) Ha llegado el momento del *hyū doro*.<sup>635</sup>

La carta se cerraba con una posdata en la que decía “No voy a escribirles a todos, así que te ruego los saludes de mi parte. Siguiendo el ejemplo de tu carta aquí he prescindido del estilo *sōrō* (候),<sup>636</sup> ¿qué te parece? *Sayōnara*”.<sup>637</sup> Hemos dejado esta última palabra sin traducir porque es un colofón nada habitual en una carta, expresión que indica con claridad que Kiyozawa era consciente del destino que le aguardaba. Se trata, como bien es sabido, de un término con un significado similar a “adiós” que, sin embargo, aquí suena a última despedida, como a un “hasta siempre”.

Apenas unos días más tarde Kiyozawa moría. A su lado se encontraba

---

<sup>633</sup> Ciudad donde está ubicado el templo familiar de los Kiyozawa.

<sup>634</sup> En la entrada de su diario correspondiente al 9 de abril de 1903 había escrito: “hablando con mi padre y mi suegro me han comentado que Ōhama es un lugar donde sopla mucho viento. Bueno, pues he creado el seudónimo ‘viento en la orilla del mar’ a manera de recuerdo”. KMZS, vol. VIII, p. 449.

<sup>635</sup> KMZ, vol. IX, p. 306. *Hyū doro* (ひゅ う どの) o *hyū dorodoro* (ひゅ う どの どの), se trata de una onomatopeya en la que *hyū* representaría el sonido de un silbato y *doro* o *dorodoro* el de los tambores. En el teatro *kabuki* estos sonidos se utilizan para acompañar la entrada en escena de un espíritu (幽霊 *yūrei*). Por lo tanto, este pasaje querría decir algo así como: “ha llegado la hora de que el espíritu entre en escena”. En otras palabras, Kiyozawa asumía que su muerte estaba cercana.

<sup>636</sup> Estilo formal utilizado en las cartas escritas en japonés desde el periodo Kamakura (1185-1333) hasta principios del s. XX, cuya característica principal es que las frases concluían con la fórmula *sōrō* que correspondería al moderno *gozaimasu* (ございます), esto es, “ser” o “haber”. El uso de esta expresión otorgaba a la frase un tono educado.

<sup>637</sup> KMZ, vol. IX, p. 306.

su discípulo Harako Hironobu (原子広宣),<sup>638</sup> quien cuidó de él durante la etapa final de su enfermedad. El 4 de junio, viendo que el estado de salud de su maestro era crítico, Harako preguntó a Kiyozawa: “*sensei*, esta vez no podrá superarlo, ¿quiere pronunciar unas últimas palabras?”, a lo que Kiyozawa respondió con un “no tengo nada que decir”.<sup>639</sup> Pocas semanas antes de cumplir los cuarenta años, la madrugada del 6 de junio de 1903, tocaba a su fin una intensa vida sobre la que, quizá de forma apresurada, podríamos decir que estuvo jalonada por la penuria, los sinsabores y la mala fortuna. Sin embargo, el contenido del último ensayo que escribió Kiyozawa, *Mi fe*, contradice estas conclusiones. El autor japonés, en su lecho de muerte, asevera haber sido feliz gracias a la fe. A manera de epitafio reproduciremos el colofón de *Mi fe*:

Gracias sencillamente a la fe en el Tathāgata puedo vivir siempre en paz. Su capacidad es ilimitada, no tiene parangón, está siempre presente, en todos los lugares; me permite actuar libremente, sin impedimento alguno. Me pongo en manos de su misteriosa fuerza divina para así alcanzar el gran bienestar y la gran tranquilidad. Deposito los “grandes eventos” que son mi vida y mi muerte en él, sin sentir descontento o inquietud alguna. Se dice que “la vida y la muerte dependen del destino, [mientras que] la riqueza y la posición social pertenecen al cielo”. El Tathāgata en el que yo creo es la esencia fundamental de ese cielo y ese destino.<sup>640</sup>

---

<sup>638</sup> Sabemos que era un discípulo de Kiyozawa que ejercía las funciones de criado y que a lo largo de su vida publicó algunas obras teóricas relacionadas con el budismo Shin, pero no hemos encontrado noticia biográfica alguna sobre él. Su nombre puede ser leído tanto como Harako como Kōsen, de hecho hemos encontrado ambas lecturas en distintas monografías. Nuestra elección de Harako es arbitraria, pues desconocemos cuál era en realidad.

<sup>639</sup> Cfr. Harako Hironobu 原子広宣, “Segunda recopilación de las palabras y obras del *sensei* Kiyozawa (清沢先生言行録大二集 *Kiyozawa sensei gengyō-roku dai nishū*)”. En Fukushima 福嶋寛隆 y Akamatsu 赤松徹真 (eds.) *Documentos. Kiyozawa Manshi. Compendio de documentos. Vol. II.* (資料清沢満之<資料篇> *Shiryō. Kiyozawa Manshi. Shiryō-hen*). Kyōto, Dōbōsha, 1991, p. 461.

<sup>640</sup> KMZS, vol. VI, pp. 334-335.

### III. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE KIYOZAWA MANSHI

En las siguientes páginas analizaremos las tesis centrales que conforman la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi. Con el fin de trazar una visión de conjunto tomaremos como línea argumental su obra *Esqueleto de una filosofía de la religión* (宗教哲学骸骨 *Shūkyō tetsugaku gaikotsu* 1892)<sup>641</sup> y, al mismo tiempo, nos apoyaremos en los numerosos materiales relacionados con dicho texto: publicaciones dispersas sobre filosofía de la religión, manuscritos que vieron la luz póstumamente y apuntes que tomaron sus alumnos en las clases de filosofía de la religión que impartió Kiyozawa en el Gran Seminario de la Escuela Shin entre 1891 y 1893.

Como esperamos mostrar a lo largo de las siguientes páginas, el *Esqueleto* constituye un caso excepcional en el contexto de las novedosas interpretaciones de la tradición budista realizadas por pensadores que, durante la era Meiji, presentaron el budismo inspirándose en las corrientes de pensamiento occidental entonces llegadas al archipiélago nipón. Concretamente, el mencionado libro, el único que Kiyozawa publicó durante su vida, hermana conceptos propios de la filosofía occidental con ideas de la tradición budista, primordialmente del budismo de la Tierra Pura, dando como resultado uno de los trabajos más originales realizado por monje budista nipón alguno durante este periodo.

Nos atrevemos a hacer esa afirmación porque, tal y como mostraremos en las siguientes páginas, la comprensión que en este ensayo demuestra Kiyozawa del pensamiento occidental va mucho más allá del préstamo lingüístico, de la interpretación superficial o del mero recurso apologético, limitaciones comunes a muchas obras publicadas por monjes modernistas durante este periodo. Un primer factor que explicaría el porqué de su familiaridad con las ideas foráneas es que Kiyozawa dominaba a la

---

<sup>641</sup> A partir de ahora citaremos este texto con la abreviación “el *Esqueleto*” o “*Esqueleto*”.

perfección una lengua extranjera, el inglés, hecho que le permitió leer con fluidez textos de filosofía occidental, asistir a clases de profesores extranjeros en la Universidad de Tokio y escribir parte de sus anotaciones de juventud en dicho idioma. Asimismo, sus conocimientos lingüísticos iban acompañados de una remarcable agudeza intelectual gracias a la cual alcanzó un nivel de comprensión de la filosofía occidental inusual en la mayoría de sus coetáneos. Esta circunstancia le permitió asimilar aquello que leía, interpretarlo con total libertad y utilizarlo para configurar su propio sistema filosófico. Como se verá más adelante, estamos ante una obra en la cual Kiyozawa construye un complejo sistema metafísico donde da cuenta no sólo de cuestiones relativas a la filosofía de la religión, *i. e.*, en qué consiste esa materia, cuál es la relación entre religión y naturaleza humana o cuál es el significado y el objetivo de la religión, sino también de problemas metafísicos tradicionales como qué es el alma o cuál es el fundamento del universo.

El análisis del *Esqueleto* y de todos los materiales relacionados ofrece, además, algunos alicientes que justifican su elección como tema principal de una tesis doctoral. En primer lugar, se trata si no de un campo virgen, al menos de una temática escasamente cultivada entre los especialistas en la materia. A diferencia de las obras de los últimos años de vida de Kiyozawa, la denominada “etapa espiritualista”, que ha sido ampliamente estudiada y glosada por académicos japoneses, su filosofía de la religión aún hoy en día constituye una temática que recibe escasa atención. Mientras que del “Kiyozawa filósofo de la religión” poco se sabe, el “Kiyozawa santo” o el “Kiyozawa monje Shin” es objeto de numerosas publicaciones que, en algunos casos, están más cerca de los estudios teológicos que de la investigación sobre la historia del pensamiento. En consecuencia, la casi total ausencia de ensayos sobre la filosofía de la religión del monje nipón, con algunas célebres excepciones como la obra del profesor Imamura Hitoshi (1942-2007),<sup>642</sup> nos brinda la posibilidad de indagar sobre aspectos del

---

<sup>642</sup> Cfr. Imamura Hitoshi 今村仁司, *Kiyozawa Manshi y la filosofía* (清沢満之と哲学

“Kiyozawa filósofo” hasta ahora ignorados.

A nuestro juicio, existe entre los estudiosos de Kiyozawa cierta tendencia a minimizar la influencia de la filosofía occidental.<sup>643</sup> Pues, aunque esa impronta es señalada por todos aquellos que se ocupan del pensador nipón, se trata de un reconocimiento tímido que suele limitarse a recordar su carrera como estudiante y profesor de filosofía o sencillamente se circunscribe a considerar que Kiyozawa forjó un armazón conceptual basado en la filosofía occidental. Sin embargo, estos investigadores ponen énfasis en que, si bien el lenguaje empleado por Kiyozawa es de carácter filósofo, se trataba de un recurso meramente formal. Dicho de otra forma, a juicio de muchos de estos investigadores, aunque la terminología que se utiliza en el *Esqueleto* daría la impresión de que corresponde a un tratado filosófico occidental, en el fondo dicho ensayo está impregnado de una visión budista del mundo.<sup>644</sup>

---

*Kiyozawa Manshi to tetsugaku*). Tōkyō, Iwanami shoten, 2004.

<sup>643</sup> El profesor Imamura constituye una excepción. Se trata de un académico especializado en filosofía occidental que, en su monografía anteriormente mencionada *Kiyozawa y la filosofía*, estudió a Kiyozawa desde esta perspectiva. Sin embargo, en ese ensayo el profesor Imamura no se centra tanto en rastrear las fuentes del pensamiento del monje japonés, sino que lleva a cabo un ejercicio teórico a medio camino entre la filosofía comparada y la investigación histórica.

<sup>644</sup> Por ejemplo, el profesor Yoshida habla de los primeros escritos filosóficos de Kiyozawa en estos términos: “[s]in embargo, al tiempo que poseía un carácter lógico, que sentía interés por la física, debemos prestar atención al hecho de que, mediante las [categorías de la] filosofía occidental, poseía una visión del universo budista, expuesta mediante la relación orgánica entre lo limitado y lo ilimitado”. Cfr. Yoshida, *op. cit.*, p. 63. En época reciente Tsunoda Yuichi ha vuelto a insistir en la preponderancia del pensamiento budista en el *Esqueleto*. Cfr. Tsunoda Yuichi 角田佑一, “La teoría del cambio en la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi (清沢満之の宗教哲学における転化論 *Kiyozawa Manshi no shūkyō tetsugaku ni okeru tenka ron*)”. En *Estudios religiosos* (宗教研究 *Shūkyō kenkyū*). Tōkyō, Nihon shūkyō gakkai, no. 78 (1), 2004, pp. 23-44. A lo largo de esta sección de la tesis dedicado a analizar la filosofía de la religión de Kiyozawa tendremos ocasión de presentar más ejemplos de académicos japoneses que descartan u otorgan escasa relevancia al ascendiente del pensamiento occidental sobre la filosofía de la religión de Kiyozawa, pese a que, en nuestra opinión, la impronta de la tradición filosófica europea no admite discusión. Excepcionalmente, también encontramos especialistas que apuntan al posible influjo de otras tradiciones. Este es el caso del profesor Yasutomi Shinya, quizá el especialista en Kiyozawa más prestigioso en la actualidad, quien en su monografía sobre el pensamiento del bonzo Shin considera que las teorías panteístas de Kiyozawa estuvieron influenciadas por la filosofía china, particularmente por el pensamiento neoconfuciano. Cfr. S. Yasutomi, *op. cit.*, pp. 35-36. Pese a plantear esta hipótesis, Yasutomi no ofrece prueba alguna que la refrende. No es descartable que Kiyozawa recibiera influencia del pensamiento confuciano, en boga durante el periodo Edo y la era Meiji entre la clase samurái, si bien buena parte de las citas de la filosofía china que realiza Kiyozawa pertenecen al pensamiento chino clásico y no al

En nuestra opinión existen al menos dos razones por las que esta dimensión filosófica ha despertado escaso interés hasta la fecha. En primer lugar, hemos de tener en cuenta que buena parte de los estudiosos de Kiyozawa son miembros del budismo Shin Ōtani y que, por lo tanto, en líneas generales su principal interés es hacer una lectura meramente religiosa del monje japonés, motivo por el que muchos de ellos han renunciado al minucioso análisis de sus escritos teóricos. De igual modo, la escasez de publicaciones sobre la materia podría achacarse a la pobre formación filosófica de muchos de estos investigadores, especializados sólo en la tradición budista y desconocedores del pensamiento y las lenguas occidentales. En segundo lugar, los académicos nipones dedicados al estudio de la filosofía suelen prestar escasa o nula atención a la tradición de pensamiento local, especializándose exclusivamente en la filosofía occidental. Las contadas ocasiones en que estos investigadores centran su atención en filósofos japoneses lo hacen para estudiar a Nishida Kitarō (西田幾多郎 1870-1945) o a alguno de sus discípulos, circunstancia que explicaría por qué la tradición filosófica previa a Nishida aún es un tema de estudio marginal. Sea como fuere, aquí no nos interesa tanto hacer “metainvestigación” con el fin de desentrañar cuáles son los motivos por los que se haya llegado a esta situación, sino centrarnos en el estricto análisis de la filosofía de la religión de Kiyozawa, excepcional fruto de una peculiar unión entre filosofía occidental y pensamiento budista.

Por lo dicho hasta ahora puede deducirse que en este trabajo de investigación no pretendemos poner en cuestión la influencia de la tradición budista sobre el bonzo Shin, algo que está fuera de toda duda, ni tampoco establecer una clasificación, a manera de *ranking*, sobre cuál fue la visión preponderante en la formación de las ideas de Kiyozawa. Pero, leyendo sus apuntes de la etapa universitaria y, particularmente, basándonos en todos sus

---

neoconfucianismo Sóng y son más abundantes en su etapa espiritualista que en sus ensayos de juventud sobre la filosofía de la religión.

materiales sobre filosofía de la religión, no hay duda de que la tradición filosófica occidental es un ingrediente central en la configuración del original sistema de pensamiento de Kiyozawa.

Como acabamos de apuntar, la mayoría de investigaciones que hacen referencia a la relación que existiría entre el pensamiento occidental y la filosofía de la religión de Kiyozawa pecan de cierta superficialidad. Decimos esto porque cuando los investigadores sobre la materia aportan nombres concretos de filósofos cuyas teorías supuestamente habrían inspirado a Kiyozawa en la formación del armazón conceptual del *Esqueleto*, la mayoría se limitan a repetir que el joven Kiyozawa recibió la influencia de Hegel y Spencer a través de su profesor de filosofía Ernest Fenollosa. No obstante, en contadas ocasiones se aportan pruebas concretas de dicha influencia, o análisis alguno de su pensamiento de juventud.<sup>645</sup> Esto se debe a que, por lo general, las referencias a la filosofía de la religión del bonzo Shin son un mero trámite que muchos investigadores cumplen antes de pasar a analizar cualquier otro aspecto del pensamiento o la biografía de Kiyozawa que no está relacionado con su dimensión filosófica.

Pese a la opinión establecida de que el *Esqueleto* es una obra budista escrita con estilo filosófico, la primera vez que recorrimos sus páginas tuvimos la sensación de que la tradición occidental era un elemento central en la filosofía de la religión de Kiyozawa. Sin embargo, la impronta de los filósofos occidentales queda velada, en parte, por el lenguaje abstracto que en dicho texto se maneja, así como por la total ausencia de citas. Dadas estas circunstancias, en las siguientes páginas intentaremos no sólo analizar las tesis de Kiyozawa, sino también rastrear cuáles fueron las influencias concretas que recibió el pensador japonés y así dar cuenta de los vínculos con

---

<sup>645</sup> Uno de los primeros en destacar la influencia de Hegel fue su amigo Inaba, quien afirmó: “[Kiyozawa] siempre repetía que en su época de estudiante universitario las lecciones de Fenollosa sobre Hegel fueron las más interesantes”. KMZS (Hōzōkan), vol. I, p. 614. Además, en otro texto explicaba que: “[e]n la Universidad de Tokio el señor Fenollosa elogió sobremanera a Hegel diciendo que la filosofía posterior se había limitado a desarrollar el pensamiento de Hegel”. KMZS (Hōzōkan), vol. II, p. 564.

la filosofía occidental o con la tradición budista que, en nuestra opinión, sean claves para entender la filosofía de la religión de Kiyozawa.

Como explicaremos con mayor detalle en las siguientes páginas, en la filosofía de la religión de Kiyozawa se percibe, principalmente, la influencia de pensadores occidentales. Se trata, entre otros, de su profesor Ernest Fenollosa, y de teóricos preeminentes en aquel periodo, como Eduard von Hartmann, Hermann Lotze, Herbert Spencer o Max Müller, así como filósofos anteriores de la talla de Immanuel Kant y Friedrich Hegel. A lo largo de esta sección de la tesis aportaremos datos concretos, clarificaremos en qué aspectos de la filosofía de la religión de Kiyozawa se aprecia la impronta de dichos autores y en cuales, por el contrario, el bonzo Shin formula tesis divergentes. En la mayoría de los casos hemos realizado una investigación de primera mano, identificando citas e influencias desconocidas hasta la fecha. De igual modo, tendremos presentes las hipótesis interpretativas sobre la materia formuladas hasta la actualidad por diversos académicos nipones. Criticaremos, corregiremos o completaremos sus opiniones cuando lo consideremos justificado. Por último, esperamos que este trabajo ayude a comprender mejor algunos de los fundamentos teóricos de la filosofía de la religión de Kiyozawa y a mostrar una imagen más rica del “Kiyozawa filósofo” de la que ha sido costumbre hasta ahora.

### **1. El *Esqueleto de la filosofía de la religión*. Su génesis y los materiales relacionados**

Kiyozawa, bajo el nombre de Tokunaga Manshi, publicó el *Esqueleto de una filosofía de la religión* en 1892. Con su edición veía la luz no sólo un ensayo pionero en el ámbito del budismo nipón sino, además, una de las primeras obras japonesas dedicadas a la filosofía de la religión, disciplina



entonces novedosa en tierras de extremo Oriente.<sup>646</sup>

El título de la obra contiene el término “esqueleto”, es un vocablo por el que Kiyozawa mostró particular predilección, utilizándolo como un seudónimo en referencia a su estado físico, fruto de las prácticas ascéticas que entonces seguía. Además, en el caso concreto de este ensayo, hace referencia al carácter esquemático del texto, pues el libro es un resumen de las lecciones sobre filosofía de la religión que Kiyozawa había impartido en el Gran Seminario de la Escuela Shin (真宗大学寮 Shinshū dai gakuryō) entre 1891 y 1892. El significado del título es aclarado en el brevísimo prólogo que encabeza el *Esqueleto*, escrito por su amigo y colega Inaba Masamaru. Según se indica allí, dicha obra fue publicada a iniciativa del propio Inaba, quien había insistido en reiteradas ocasiones a Kiyozawa para que reuniera sus lecciones en un volumen, algo a lo que finalmente el monje Shin accedió, aunque abreviando considerablemente un manuscrito al que Inaba añadió los índices. En palabras de Inaba:

Tal y como dice el señor [Kiyozawa]: “el presente manuscrito está incompleto. ¿Acaso podríamos denominarlo el esqueleto de una filosofía de la religión?” Por eso lo hemos titulado así. Dejamos a elección del lector añadir [a este esqueleto] la piel y la carne, pues en la actualidad el autor no tiene esa intención.<sup>647</sup>

La naturaleza sintética del ensayo, la abstracción propia de algunas de sus tesis, los escasos ejemplos y las nulas referencias bibliográficas que caracterizan la obra, en ocasiones dificultan su comprensión. Por tal motivo consideramos imprescindible la consulta del numeroso material previo y posterior relacionado con el *Esqueleto*, documentos que sin duda nos

---

<sup>646</sup> Cfr. Ishida Yoshikazu 石田慶和, *La filosofía de la religión japonesa* (日本の宗教哲学 *Nihon no shūkyō tetsugaku*). Tōkyō, Sōbunsha, 1993, p. 29.

<sup>647</sup> KMZS, vol. I, p. 5. En otra ocasión, Inaba insistió en la naturaleza esquemática de la obra cuando dijo: “[t]al y como indicaba su nombre, el contenido de la obra era tan esquelético que si no se le añadía algo de carne resultaba insípido”. KMZS (edición Hōzōkan), vol. III, p. 701.

ayudarán a arrojar luz sobre su significado.

A continuación explicaremos con brevedad, y por orden cronológico, en qué consiste este material que ha quedado recopilado en el primer volumen de las *Obras completas* de Kiyozawa publicadas por la editorial Iwanami entre 2002 y 2003. Por cierto, esta edición de sus obras completas carece de un sólido aparato de notas, limitándose a corregir algunas erratas y a aclarar abreviaciones utilizadas por Kiyozawa, hecho que dificulta considerablemente el esclarecimiento del pensamiento del monje japonés, pues buena parte del trabajo de investigación básico (identificar citas, influencias de otros pensadores, etc.) aún está por hacer y ha constituido una parte central de nuestra tesis doctoral.<sup>648</sup>

En el volumen uno de las *Obras completas* de Kiyozawa, formadas por un total de nueve tomos, existen varios escritos sobre la materia compuestos antes de que Kiyozawa publicara su *Esqueleto*. El primero es una conferencia titulada *Sobre la facultad religiosa*. Se trata de un breve ensayo que, aunque publicado de forma póstuma (1904) en la revista *Mundo espiritual*, habría sido el primer texto de Kiyozawa dedicado a la filosofía de la religión, pues correspondería a una charla que éste realizó en la Academia de Filosofía en 1887.<sup>649</sup> La segunda obra publicada con anterioridad al *Esqueleto* consiste en una serie de artículos que vieron la luz poco después de que Kiyozawa llegara a Kioto para dirigir el instituto de enseñanza media vinculado a la escuela Shin, un conjunto de ensayos aparecidos entre diciembre de 1888 y abril de 1889 en la *Revista de estudios doctrinales* (教学誌 *Kyōgaku shi*), órgano de la Asociación Budista Japonesa (日本仏教学会 *Nihon bukkyō gakkai*).<sup>650</sup> En el prólogo a dicha serie de artículos Kiyozawa

---

<sup>648</sup> Algo semejante ocurre con la datación de los textos, pues en la mayoría de los casos los editores de las nuevas *Obras completas* se limitan a repetir las dataciones que previamente realizaron los editores de las *Obras completas* publicadas por la editorial Hōzōkan.

<sup>649</sup> Cfr. *Sobre la facultad religiosa* (宗教心を論ずる *Shūkyō-shin wo ronzuru*). KMZS, vol. I, pp. 153-159. A propósito de su datación se puede consultar KMZS, vol. I, p. 423.

<sup>650</sup> *Lecciones sobre filosofía de la religión* (publicadas en la *Revista de estudios doctrinales*)

anunciaba un ambicioso plan consistente en confeccionar una filosofía de la religión que cubriría la práctica totalidad de los aspectos de esta materia, con un índice que contenía dos partes compuestas de 10 puntos cada una de ellas. Sin embargo, al final sólo se publicaron los cuatro primeros capítulos de un magno proyecto que, por razones que desconocemos, quedó truncado.<sup>651</sup>

Además de este material, contamos con dos conjuntos de valiosos apuntes de sus alumnos. Nos referimos, en primer lugar, a las anotaciones de Sumita Chiken (住田智見 1868-1938), que recogen las lecciones impartidas por Kiyozawa desde septiembre de 1891 a abril de 1892 en el Gran Seminario de la Escuela Shin. Se trata precisamente del curso que dio origen al *Esqueleto* (recordemos que este último fue publicado el 27 de agosto de 1892).<sup>652</sup> Asimismo, disponemos de los apuntes de Uesugi Bunshū (上杉文秀 1867-1936), quien asistió a las clases de Kiyozawa en esa misma institución entre septiembre de 1892 y marzo de 1893, es decir, una vez publicado el *Esqueleto*, obra que durante este periodo fue utilizada por Kiyozawa como manual de clase.<sup>653</sup>

A los textos mencionados hay que sumar un conjunto de manuscritos de Kiyozawa que se han conservado en su monasterio, el Saihō-ji. Se trata de diversas anotaciones, la mayoría sin una datación precisa, agrupadas en las *Obras Completas* bajo el título de *Borrador de la filosofía de la religión y*

---

(宗教哲学講義〔『教学誌』所載〕*Shūkyō tetsugaku kōgi kyōgaku shi shosai*)”. Cfr. KMZ, vol. I, pp. 161-199. En la obra se indica que se basa en unas lecciones impartidas por Kiyozawa, pero desconocemos dónde y cuándo las pronunció. Cfr. KMZS, vol. I, p. 424.

<sup>651</sup> Los capítulos que finalmente fueron publicados son: 1. El significado de la religión (宗教義解 *Shūkyō gikai*); 2. La facultad religiosa (宗教心論 *Shūkyō-shin ron*); 3. Sobre el objeto de veneración de la religión (宗尊体 *Shūsontai*); 4. Sobre la inmortalidad del alma (靈魂滅否論 *Reikon meppi ron*). Cfr. KMZS, vol. I, pp. 163-164.

<sup>652</sup> *Filosofía de la religion (Lecciones impartidas en el Gran Seminario de la Escuela Shin durante el año 24 de la era Meiji)* (宗教哲学〔真宗大学寮 明治二十四年度講義〕*Shūkyō tetsugaku. Shinshū dai gakuryō meiji nijūyon nendo kōgi*). Cfr. KMZS, vol. I, pp. 201-292.

<sup>653</sup> *Lecciones del esqueleto de filosofía de la religión* (宗教哲学骸骨講義 *Shūkyō tetsugaku gaikotsu kōgi*). Cfr. KMZS, vol. I, pp. 51-107.

que, a juicio de los editores, habrían sido escritas entre 1890 y 1892.<sup>654</sup> También contamos con las anotaciones que Kiyozawa dejó escritas en un ejemplar de su *Esqueleto* que habría utilizado para impartir las lecciones en el Gran Seminario de la Escuela Shin entre septiembre de 1892 y marzo de 1893.<sup>655</sup>

Finalmente, existe otro documento dedicado a la filosofía de la religión que Kiyozawa publicó con posterioridad al *Esqueleto*. Se trata de la versión inglesa, cuyo título fue *The skeleton of a Philosophy of Religion*. En un principio, la obra fue traducida por el laico budista Noguchi Zenshirō (野口善四郎 ¿?) a iniciativa de este último, aunque acabó siendo completamente revisada por Kiyozawa, descontento con la versión realizada por aquél. Una vez completada la traducción inglesa del *Esqueleto* fue publicada el 23 de mayo de 1893 y presentada ese mismo año por la delegación budista japonesa que asistió al Congreso de las Religiones de Chicago. Es probable que la modernidad del texto, su mayor traducibilidad, dado que utilizaba un vocabulario prestado de la tradición occidental, así como su originalidad, fueran algunos de los motivos que animaron a Noguchi Zenshirō a traducir dicha obra al inglés, aunque se trata de una mera suposición. Decimos esto porque el prólogo de Noguchi a la traducción inglesa, en consonancia con el tono general del ensayo, también se caracteriza por ser escueto y no ayuda en demasía a clarificar los motivos por los que eligió la obra de Kiyozawa.

En dicho prólogo Noguchi se limita a explicar a los potenciales lectores la frustración que sintió cuando algunos extranjeros le inquirieron sobre títulos de obras relacionadas con la filosofía y la religión japonesas que

---

<sup>654</sup> *Borrador de la filosofía de la religión* (宗教哲学初稿 *Shūkyō tetsugaku shokō*). Cfr. KMZS, vol. I, pp. 295-408. Sobre las fechas de composición de cada uno de los textos que conforman este conjunto de notas: KMZS, vol. I, p. 425. De nuevo aquí los editores de las *Obras Completas* de Iwanami se limitan a repetir la datación de la edición Hōzōkan.

<sup>655</sup> *Apuntes ológrafos en el Esqueleto para una filosofía de la religión* (宗教哲学骸骨自筆書入 *Shūkyō tetsugaku gaikotsu jihitsu shonyū*). Cfr. KMZS, vol. I, pp. 35-44.

hubieran sido traducidas al inglés. Noguchi comenta que no tuvo más remedio que responder a aquella pregunta reconociendo que no existía obra alguna de esas características. Es por esto que, de inmediato, Noguchi habría asumido la responsabilidad de poner remedio a esa carencia, escogiendo la obra de Kiyozawa con el propósito de traducirla. Tras esta explicación, Noguchi se limita a hacer el siguiente comentario lacónico sobre los motivos por los que eligió dicho texto en particular: “hice acopio de muchos libros para tal propósito y, cuando estaba examinándolos, di con esta obra, que considero la mejor de todas por muchas razones”.<sup>656</sup> La escasa información que nos ofrecen las palabras de Noguchi sólo permite hacer conjeturas sobre cuáles fueron los “numerosos motivos” que le llevaron a traducir el *Esqueleto* al inglés.

Anteriormente hemos utilizado el vocablo “versión” y no “traducción” para referirnos a tal obra porque, aunque buena parte del texto es una traducción directa del *Esqueleto*, Kiyozawa añadió o eliminó algunos pasajes. Estas modificaciones son indicadas por Noguchi en su prólogo y explicadas con más detalle por su amigo Inaba en otro lugar. Según Inaba, al parecer, a Kiyozawa no le agradó la traducción de Noguchi, motivo por el cual la revisó por completo:

Cuando se inauguró el Congreso de las Religiones de Chicago, Noguchi Zenshirō tradujo esta obra con la intención de difundirla por Occidente. [Noguchi] pidió al profesor [Kiyozawa] que revisara la traducción. Sin embargo, al considerar [este último] que esa versión no respondía al mensaje que quería transmitir, la tradujo toda de nuevo, a excepción del prólogo del traductor, y además añadió el primer capítulo ‘¿Qué es la religión?’.<sup>657</sup>

Tal y como se explica en esta cita de Inaba, la traducción del texto de

---

<sup>656</sup> KMZS, vol. I, p. 150.

<sup>657</sup> Cfr. KMZS (edición Hōzōkan), vol. III, p. 701. Como se detalla en esta cita, la mayor novedad con respecto a la obra original es el primer capítulo de la versión inglesa: “¿Qué es la religión?”, ausente del texto japonés. En él Kiyozawa ofrece un listado de deficiones de la religión y, al final, propone la suya propia.

Kiyozawa se realizó pocos meses antes del Congreso de las Religiones de Chicago, durante cuya celebración esa obra fue presentada por vez primera en tierras occidentales. Probablemente el mencionado Congreso era el escenario idóneo para dar a conocer este ensayo al público occidental, pues allí se reunieron representantes de todas las religiones, además de numerosos especialistas y curiosos. Este parlamento, celebrado en 1893 por espacio de diecisiete días, era un evento paralelo a la Exposición Mundial organizada con motivo del cuatrocientos aniversario de la llegada de Cristóbal Colón a territorio americano.

En un principio dicho Congreso había sido concebido como un espacio en el que pudieran reunirse las distintas corrientes cristianas que convivían en los Estados Unidos, pero más tarde fue ampliado al resto de las religiones. Sin embargo, el cariz universal que acabó tomando no debe llevarnos a engaño, se trataba de una reunión organizada por cristianos, en tierra cristiana y que se desarrolló en inglés. Un escenario, por lo tanto, en el que las otras religiones parecían destinadas a jugar el papel de exóticos aderezos.<sup>658</sup>

La naturaleza sesgada de esta reunión fue uno de los motivos por los que entre las autoridades budistas niponas hubo quienes, conocedores de su carácter tendencioso, se opusieron a enviar representantes a Chicago.<sup>659</sup>

---

<sup>658</sup> De hecho, el máximo responsable del acontecimiento, el misionero John Henry Barrows (1847-1902), consideraba que, si bien todas las religiones eran parcialmente verdaderas, el cristianismo las englobaba todas. Por ello, una vez concluido el Congreso, hacía la siguiente reflexión: “[e]l Parlamento ha mostrado que el cristianismo todavía es el gran animador (*quickener*) de la humanidad, [ha mostrado] que dicha religión está ofreciendo educación a aquellos que no aceptan sus doctrinas, que no hay maestro alguno comparable a Cristo, que no hay seguridad, esperanza alguna de transformar nuestra conciencia, ni sagrada inmortalidad fuera de los escritos cristianos y que las filosofías no acercan tanto a Dios a los hombres como lo acerca el espíritu de Cristo. El mundo no cristiano debe aportar sus valiosas críticas, confirmar las verdades de las Escrituras y hacer sugerencias que permitan el desarrollo del cristianismo, pero no tiene nada que añadir al credo cristiano”. John Henry Barrows, *The World's Parliament of Religions. Vol I*. Chicago, Parliament Publishing Company, 1893, p. 1581.

<sup>659</sup> Un grupo de intelectuales y monjes, mayoritariamente vinculados con los movimientos renovadores dentro del budismo nipón, como era el caso de Shimaji Mokurai, Nanjō Bunyū, Shaku Sōen (釈宗演 1859-1919) o Toki Hōryū (土宜法竜 1854-1922), firmaron una carta

Finalmente, la delegación japonesa no recibió el apoyo institucional que reclamaba, aunque sí que gozó de ayudas particulares salidas de las arcas de algunas escuelas budistas que permitieron financiar parte de los costes de aquel viaje. Los budistas nipones que se desplazaron a los Estados Unidos consideraban aquel evento como una oportunidad única para dar a conocer su tradición religiosa en Occidente. Deseaban mostrar en Chicago los resultados de la modernización doctrinal que había emprendido la intelectualidad budista; proclamar, con más voluntad que argumentos, la compatibilidad del budismo con el pensamiento científico; hacer una profesión de fe universalista acorde con el optimismo que reinaba en aquella época y con las teorías sobre una religión del futuro en que convergerían el conjunto de las creencias religiosas; y todo esto unido a un incipiente proyecto de difusión del budismo nipón por Occidente. En cierto modo, su concepción de dicho parlamento recuerda a la que tenían las autoridades niponas de las exposiciones universales de finales del s. XIX, ya que el gobierno japonés invirtió considerablemente en aquellos certámenes con el fin de proyectar en Occidente la imagen de Japón como una nación moderna.

En este contexto se enmarca la traducción al inglés del *Esqueleto de una filosofía de la religión*, obra que, a iniciativa de la escuela Ōtani del budismo de la Verdadera Tierra Pura, fue distribuida entre parte de los asistentes al mencionado Congreso. A nuestro entender, su elección no fue casual, puesto que en ella Kiyozawa analizaba el fenómeno religioso desde un punto de vista universalista y racional, incorporando numerosos elementos de filosofía occidental, y asentando esta peculiar unión de conceptos sobre teorías budistas.

Damos por concluida la presentación del material que compone la filosofía de la religión de Kiyozawa. En las siguientes páginas nos

---

conjunta dirigida al Consejo General de las Escuelas Budistas en que pedían enviar una delegación oficial al Congreso de Chicago. Cfr. Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian exposition*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003, p. 173; John H. Barrows, *op. cit.*, p. 61.

disponemos a exponer y analizar las ideas expresadas por Kiyozawa en su *Esqueleto*. Para acometer esta tarea resultará imprescindible recurrir a todo el material relacionado con la obra que hemos mencionado anteriormente, y que comprende el periodo que va de 1887 a 1893. Además, cuando sea necesario, también citaremos textos del mismo periodo que Kiyozawa dedicó a reflexionar sobre otras materias de estudio. Nos referimos a los apuntes de las lecciones que impartió dedicadas a la metafísica, la historia de la psicología o la ética, recogidos en los vol. III, IV y V de las *Obras completas* de Iwanami. Del mismo modo, también recurriremos a materiales previos, principalmente sus apuntes de estudiante universitario, recogidos en el vol. IV de la mencionada recopilación.<sup>660</sup> No obstante, nunca nos extenderemos más allá de este periodo, esto es, no estudiaremos el pensamiento de Kiyozawa pasado el 1893, tarea que dejamos para posteriores investigaciones.

El *Esqueleto* que, como ya hemos explicado, constituirá el hilo conductor de nuestro análisis de la filosofía de la religión de Kiyozawa, está compuesto por seis breves capítulos: “Filosofía y ciencia”; “Limitado e ilimitado”; “Sobre el alma”; “Sobre el cambio”; “El bien y el mal”; y, finalmente, “Paz de espíritu y comportamiento virtuoso”. A continuación serán analizados cada uno de estos apartados, aunque en el caso de sus tesis sobre el alma alteraremos ligeramente el orden de exposición que sigue Kiyozawa en la obra, dado que en nuestro trabajo de investigación explicaremos previamente algunas de las ideas de Kiyozawa sobre el universo, a manera de propedéutica a sus ideas sobre el alma. Además, antes de entrar

---

<sup>660</sup> Los apuntes de su etapa universitaria recogidos en las *Obras completas* de Iwanami sólo son una pequeña parte de los materiales pertenecientes a este periodo. De hecho, en la actualidad un grupo de investigación vinculado a la Universidad Ōtani está desarrollando un proyecto destinado a recopilar, transcribir y publicar los apuntes de Kiyozawa durante su etapa de estudiante universitario. El nombre del proyecto es: “La recepción de la filosofía occidental en Japón. Investigación y análisis de los apuntes inéditos de Kiyozawa pertenecientes a su época de estudiante en la Universidad de Tokio (日本における西洋哲学の初期受容—清沢満之の東京大学時代未公開ノートの調査・分析— *Nihon ni okeru seiyō tetsugaku no shoki juyō. Kiyozawa Manshi no tōkyō daigaku jidai mikōkai nōto no chosa, bunseki*)”. Se trata de un material que no hemos consultado y que, en su día, cuando sea publicado, ayudará a esclarecer más si cabe la influencia de su etapa de estudiante universitario en el desarrollo de su pensamiento posterior.



en el análisis estricto de la obra, presentaremos las reflexiones del autor japonés sobre en qué consiste la filosofía de la religión, cuál sería el origen del fenómeno religioso, así como la definición que ofrece de la religión. Pues, pese a que todas estas cuestiones fueron omitidas en el *Esqueleto*, reciben considerable atención en los materiales sobre filosofía de la religión de Kiyozawa.

## 2. Filosofía de la religión

Antes de abordar qué entendió Kiyozawa por religión desearíamos empezar por analizar cómo definió la propia filosofía de la religión, pues ésta es, al fin y al cabo, la disciplina de estudio en que se enmarca su *Esqueleto*. Se trata de una cuestión que, si bien fue discutida en los primeros capítulos de algunas de las lecciones y anotaciones de Kiyozawa sobre filosofía de la religión, acabó siendo eliminada tanto del *Esqueleto* como de la correspondiente traducción inglesa. No existe escrito alguno de su filosofía de la religión en que el bonzo Shin realice una exposición sistemática de sus tesis sobre en qué consistiría dicha materia, sino que sólo contamos con alusiones dispersas que, en líneas generales, expresan ideas similares entre sí. En este apartado uniremos esos fragmentos para intentar comprender cuál era la concepción de Kiyozawa de la filosofía de la religión.<sup>661</sup>

### 2. 1. Filosofía de la religión, experiencia y razón

El primer ejemplo de sus opiniones sobre esta cuestión lo encontramos en las lecciones que publicó en la *Revista de estudios doctrinales* (教学誌 *Kyōgaku shi*) entre 1888-1889, donde indicaba lo

---

<sup>661</sup> Como expondremos en las siguientes líneas, encontramos definiciones de qué es la filosofía de la religión en los siguientes documentos que listamos por orden cronológico: las lecciones que publicó en la *Revista de estudios doctrinales* entre 1888-1889; los apuntes de Sumita Chiken, quien asistió a las clases que impartió Kiyozawa entre 1891 y 1892; y los apuntes recogidos por Uesugi Bunshū en el curso que impartió Kiyozawa entre 1892 y 1893.

siguiente:

Dentro de la filosofía, disciplina que consiste en la investigación de los principios sirviéndose del pensamiento, se pueden diferenciar dos tipos. [Por un lado,] denominamos metafísica (純正哲学 *junsei tetsugaku*)<sup>662</sup> a la [materia] que investiga el principio último del universo; [mientras que] llamamos filosofías particulares (特殊哲学 *tokushu tetsugaku*) a las que estudian los principios fundamentales de los fenómenos singulares. Este [último] es el caso de la filosofía de la lógica, la filosofía de la psicología, la filosofía de la sociedad y la filosofía de la moral, entre otras.<sup>663</sup>

Según indica Kiyozawa, la filosofía de la religión pertenecería al segundo grupo, el de la filosofía particular, consistiendo en la indagación del principio último común a todas las religiones. Tal y como especifica el autor japonés, existen dos clases distintas de filosofía de la religión: la general (惣

---

<sup>662</sup> Literalmente el término debería traducirse como “filosofía pura”, sin embargo, todo parece indicar que utilizaba este vocablo como traducción del término occidental “metafísica”. Por ejemplo, Kiyozawa impartió una serie de lecciones en la Academia de Filosofía precisamente bajo el mismo título: “純正哲学 (*junsei tetsugaku*)”. Como indicó en el prólogo que redactó con ocasión de la publicación de ese curso, había basado estas conferencias en la obra homónima de Lotze, es decir, en el ensayo *Metafísica* (1879) del filósofo alemán que Kiyozawa, obra que traduce al japonés precisamente como “純正哲学 (*junsei tetsugaku*)”. Cfr. KMZS, vol. III, p. 3. Téngase, en cuenta, sin embargo, que Kiyozawa no siempre utilizó el mismo vocablo para traducir “metafísica”. Por ejemplo, en sus notas de estudiante universitario utiliza en diversas ocasiones la actual traducción japonesa de “metafísica”, esto es, “形而上学 (*keiji jōgaku*)”. No obstante, al publicar su resumen de la *Metafísica* de Lotze prefirió el término antes indicado, “純正哲学 (*junsei tetsugaku*)”. Según el profesor Watabe Kiyoshi 渡部清 esta elección quizá se debió a la influencia sobre Kiyozawa de Inoue Enryō, quien gustaba de utilizar el término “純正哲学 (*junsei tetsugaku*)” como traducción de “metafísica”. Cfr. Watabe Kiyoshi 渡部清, “La metafísica de Lotze *qua* ontología budista. Sobre la *Metafísica* de Kiyozawa Manshi (仏教的存在論としてのロツツエの形而上学—清沢満之の『純正哲学』について— *Bukkyō teki sonzai ron to shite no Lotze no keijijōgaku* –Kiyozawa Manshi no ‘Junseitetsugaku’ ni tsuite). En *Actas del Departamento de Filosofía* (哲学科紀要 *Tetsugaku ka kiyō*), no. 30, 2004, p. 110. Un buen ejemplo del uso de la traducción “純正哲学 (*junsei tetsugaku*)” por parte de Inoue lo encontramos en su primer artículo publicado en la *Revista de filosofía*, ensayo que hemos citado previamente en esta tesis.

<sup>663</sup> KMZS, vol. I, p. 161. En los apuntes de Uesugi Bunshū encontramos una clasificación algo más detallada de las diversas disciplinas en qué se dividiría la filosofía. Estaría formada por la metafísica (compuesta a su vez de ontología, cosmología y teología) y las filosofías particulares. Estas últimas, a su vez, se subdividirían en filosofías particulares teóricas y prácticas. KMZS, vol. I, p. 52.

関 *sōkan*) y la particular (特殊 *tokushu*). La primera de ellas estaría dedicada al estudio de los principios de la religión considerada en su conjunto, mientras que la segunda consistiría en la investigación de un credo religioso en concreto, caso, por ejemplo, de los estudios sobre el budismo, el cristianismo, etc. No obstante, Kiyozawa manifiesta su preferencia por reservar la nomenclatura “filosofía de la religión” para la primera de las dos categorías, a saber, la correspondiente a la filosofía de la religión general. Dicho de otro modo, la filosofía de la religión haría referencia a una disciplina dedicada a indagar los principios últimos de toda manifestación religiosa. Según insiste Kiyozawa, el fin último de la filosofía de la religión sería:

“[I]nvestigar cuáles son los principios en que se fundamentaría y los elementos que contendría todo fenómeno digno de denominarse religión; señalar cuáles son los elementos y principios existentes en cada una de las religiones pasadas y presentes; y mostrar (証スル *shō suru*) cuáles son los elementos y principios que deberá poseer toda religión en el futuro”.<sup>664</sup>

Para lograr ese objetivo de desvelar los principios últimos de toda religión, el estudio de la historia pasada y presente de los fenómenos religiosos es útil aunque, matiza el pensador japonés, no se trata de algo estrictamente necesario. Entre los motivos que aduce para justificar que el estudio histórico, factual, de la religión no es algo imprescindible podemos citar, en primer lugar, su razonamiento según el cual conocer en profundidad todas las tradiciones religiosas supondría hacer acopio de unos conocimientos que no están al alcance del ser humano. Asimismo, apunta a la dificultad que supone que las religiones sean un fenómeno vivo: numerosas religiones han surgido a lo largo de la historia y previsiblemente continuarán haciéndolo en el presente y el futuro; de modo que esta realidad en continua transformación nunca puede conocerse en su totalidad.<sup>665</sup> Sin embargo, estos argumentos

---

<sup>664</sup> KMZS, vol. I, p. 161.

<sup>665</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 162.

factuales no constituyen la esencia de sus razonamientos sobre la naturaleza de la filosofía de la religión.

Pocos años después, en la lecciones recogidas por Sumita Chiken, quien asistió al curso sobre la filosofía de la religión que impartió Kiyozawa entre 1891 y 1892, explica que la filosofía de la religión existía desde antiguo, pero tradicionalmente había estado limitada al estudio de la religión que cada investigador profesaba. Sin embargo, añade, en época moderna, el intercambio de conocimientos habría permitido conocer tradiciones religiosas ajenas y habría abierto las puertas al desarrollo de esa disciplina.<sup>666</sup>

Allí se ofrece una explicación algo más clara, aunque ya apuntada en sus reflexiones publicadas en la *Revista de estudios doctrinales* a que acabamos de hacer referencia, de por qué motivo no consideraba imprescindible el estudio de la historia de las religiones o las investigaciones de campo. Se trata, en nuestra opinión, de una de las principales claves si queremos entender la filosofía de la religión de Kiyozawa. Una cuestión, por lo tanto, que abordaremos con mayor detalle en sucesivos apartados de esta tesis. Bajo nuestro punto de vista, su argumentación de que no es necesario el estudio de las religiones positivas para elaborar una filosofía de la religión se sustenta, en última instancia, sobre una concepción esencialista de la filosofía de la religión, en particular, y del universo y el ser humano, en general. Dicho de otro modo, en opinión de Kiyozawa existirían unos principios esenciales y, por lo tanto, atemporales, que gobernarían el funcionamiento del conjunto del universo, principios a los que tendríamos acceso a través de la razón y la facultad religiosa, que no de la experiencia, y que serían universales y atemporales. La completa o no accesibilidad a estos principios es una cuestión problemática, pues en numerosas ocasiones Kiyozawa enfatiza la imposibilidad de conocer el principio último del universo, pero sí que considera accesibles los principios que emanan de esa realidad última a las facultades racional y religiosa del ser humano: las leyes que gobiernan el

---

<sup>666</sup> KMZS, vol. I, p. 201.

universo en su conjunto, incluida la naturaleza humana y su dimensión moral.

Este punto de vista queda recogido en las anotaciones de Sumita, concretamente cuando Kiyozawa distingue entre la filosofía de la religión, por un lado, y los entonces pujantes estudios comparados de la religión, denominados por el monje Shin “ciencia de la religión (宗教理学 *shūkyō rigaku*)”, por otro. En su opinión, la diferencia entre ambas disciplinas sería equiparable al contraste existente entre la filosofía y la ciencia: mientras que la primera se basaría en la razón, la segunda dependería de los datos de la experiencia.<sup>667</sup> La filosofía de la religión investigaría el fundamento de todas las religiones, por el contrario la ciencia de la religión se ocuparía de comparar los distintos fenómenos religiosos.<sup>668</sup> Tal y como se señala en estas anotaciones, la ciencia de la religión sería una disciplina en auge, cuyos máximos representantes serían Max Müller, especializado en comparar las religiones de Oriente y Occidente; Edward Burnett Tylor (1832-1917); y John Lubbock (1834-1913),<sup>669</sup> todos ellos estudiosos de la relación entre religiones primitivas y civilizadas. Además, Kiyozawa menciona a Herbert Spencer, quien destacaría por sus investigaciones sobre la religión desde el punto de vista de la sociología.<sup>670</sup>

A juicio del bonzo Shin, la diferencia fundamental entre las dos

---

<sup>667</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 204.

<sup>668</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 205.

<sup>669</sup> Aunque no cita obras en concreto sabemos gracias al catálogo de su biblioteca confeccionado por él mismo que poseía *Anthropology* (1881) de Tylor. No obstante, en dicho catálogo no aparece listada obra alguna de Lubbock. Pese a que no poseyera los célebres *Prehistoric Times* (1865) o *On the Origin of Civilization* (1870) de este pensador anglosajón, es más que probable que Kiyozawa tuviera conocimiento de sus ideas, pues, por ejemplo, es citado por Spencer y Tylor o por Fenollosa en su conferencia sobre la religión a la que haremos referencia en el siguiente punto de este trabajo de investigación.

<sup>670</sup> Posteriormente, en los apuntes de Uesugi, comenta que la obra de Spencer *Ensayo sobre el progreso de la religión* (宗教進化論 *Shūkyō shinka ron*) sería un ejemplo de la disciplina de la ciencia de la religión. En realidad, es una alusión a “Religious Prospect and Retrospect”, un artículo dedicado a la religión que H. Spencer publicó en la revista *The Nineteenth Century* en 1884 y que después se convertiría en el capítulo XVI de sus *Principios de Sociología*. El texto tuvo especial relevancia en Japón, porque fue traducido por Takahashi Tatsurō (高橋達郎 ¿?) en 1886 y publicado como un volumen separado bajo el inexacto título de *Ensayo sobre el progreso de la religión*.

materias que acabamos de mencionar sería su manera de aproximarse al fenómeno religioso:

[L]a filosofía investiga empleando el pensamiento y la razón (思想道理 *shisō dōri*), en otras palabras, teniendo como fundamento el razonamiento (論法 *ronpō*); [mientras que] la ciencia aplica la observación y la experimentación, es decir, tiene la experiencia (事実 *jijitsu*) por fundamento. (...) La filosofía de la religión investiga el principio último de la religión valiéndose del pensamiento y la razón, [mientras que] la ciencia de la religión es la disciplina que compara y extrae inferencias [a partir] de los fenómenos existentes en las múltiples religiones.<sup>671</sup>

Esta es, en definitiva, la razón principal por la que en opinión de Kiyozawa la filosofía de la religión no depende de los datos de la experiencia. Esta disciplina, al igual que la filosofía, se basaría en la razón, facultad que nos permitiría conocer unos principios esenciales que son el sustrato, el fundamento último, de un mundo fenoménico en continuo cambio.

## 2. Filosofía de la religión y moral

En la *Revista de estudios doctrinales* (1888-1889) Kiyozawa explica que dentro de las filosofías particulares, categoría a la que pertenecía la filosofía de la religión, ésta última sería, al igual que las filosofías de la política, la moral o la educación, una filosofía práctica (実践哲学 *jissen tetsugaku*), consagrada al estudio de los principios necesarios para acrecentar la felicidad de los seres humanos.<sup>672</sup> Allí el bonzo nipón expone cuál sería la

---

<sup>671</sup> KMZS, vol. I, p. 204. Se expresa de forma similar en los apuntes recogidos por Uesugi que, recordemos, correspondían al curso que impartió Kiyozawa entre 1892 y 1893. Según indica allí: “la filosofía de la religión es la disciplina que investiga los principios de las diversas religiones utilizando la facultad racional (道理心 *dōrishin*)”. KMZS, vol. I, p. 51.

<sup>672</sup> Posteriormente, en el *Borrador* encontramos detallada esta taxonomía en un esquema que elaboró Kiyozawa. Existiría una primera subdivisión entre metafísica y filosofías particulares. Dentro de las filosofías particulares encontraríamos una subdivisión entre las mencionadas filosofías prácticas y las filosofías teóricas (理論哲学 *ron tetsugaku*). Dentro de las teóricas Kiyozawa diferenciaba entre las mentales, que eran la lógica y la psicología; las

relación de la filosofía de la religión con el resto de filosofías prácticas. En su opinión:

[L]as numerosas filosofías prácticas coinciden en investigar y establecer cuáles son los principios necesarios para aumentar la felicidad de las vidas de todos. [Pero] en realidad, no son más que investigaciones destinadas a auxiliar a la filosofía de la moral y a la filosofía de la religión.<sup>673</sup>

Es decir, ambas materias de estudio, filosofía de la religión y filosofía moral, compartirían una posición privilegiada en el seno de las filosofías prácticas. Tal y como detalla Kiyozawa en el mencionado texto, cada una de estas dos materias poseería una finalidad diferente: la filosofía moral tendría como objetivo último determinar cuál es el comportamiento a seguir durante nuestra vida; mientras que, por su parte, la filosofía de la religión consistiría en establecer cómo debemos actuar durante toda la eternidad.<sup>674</sup> En palabras de Kiyozawa:

[L]a diferencia entre ambas es que la ética expone el ‘gran camino (大道 *daidō*)’ que, sin error, [debe seguir] el hombre durante su vida, mientras que la filosofía de la religión indica el camino permanente que debe conducir al alma a la eternidad. Es indiscutible, por lo tanto, que no existe necesidad alguna de utilizar palabras huera [para determinar] cuál de las dos es más importante. Sin embargo, es evidente que, quien no puede completar la senda [moral] durante su vida no podrá completar el camino hacia la eternidad, mientras que quien logre coronar el camino hacia la eternidad, [es porque] ha logrado transitar por la senda [moral] durante su vida (...) por eso ética y religión, en la práctica, tienen una relación inseparable. [De igual modo,] las filosofías

---

materiales, que eran la filosofía de la física y la filosofía de la matemática; y una intermedia entre las físicas y las mentales, a saber, la filosofía de la biología. Dentro de las filosofías prácticas dividía entre las suplementarias (伴 *han*), que serían la filosofía de la sociedad, la filosofía del derecho, la filosofía de la educación; y las filosofías prácticas principales (主 *shu*), que serían la filosofía de la religión, en tanto que disciplina dominante (軽 *kei*), y la filosofía de la moral, como secundaria (重 *jū*). Cfr. KMZS, vol. I, p. 296.

<sup>673</sup> KMZS, vol. I, p. 162.

<sup>674</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 162.

dedicadas a estudiar [ambas disciplinas] poseen una relación indivisible.<sup>675</sup>

Kiyozawa establecía así una nítida diferencia entre la moral, circunscrita a una cultura y una época, y los principios últimos de la religión, que serían atemporales. Es precisamente por este motivo que afirma: “es innecesario recurrir a palabras vanas para determinar cuál de ellas [moral o religión] es más importante que la otra, pues [se trata de algo] evidente”.<sup>676</sup> La lectura de sus materiales posteriores confirma lo que aquí es una evidencia que huelga explicitar: la filosofía de la religión, en tanto que relacionada con principios atemporales, está por encima de la filosofía moral, circunscrita a los usos morales de una época y una cultura determinada.

Por ejemplo, las notas dispersas de Kiyozawa que fueron reunidas por los editores de las *Obras completas* bajo el epígrafe de *Borrador de la filosofía de la religión* (ca. 1890-1892) son de un contenido casi idéntico al texto publicado en la *Revista de estudios doctrinales* (1888-1889), aunque en el caso del *Borrador* se incluye un esquema en que se detalla que la filosofía de la religión sería el estudio principal (重 *jū*) y la filosofía de la moral la disciplina secundaria (輕 *kei*). Asimismo, en los apuntes de Sumita Chiken del curso de Kiyozawa de 1891-1892, no sólo se explicita esta cuestión, sino que también se detalla el motivo por el que el pensador japonés otorgaba mayor relevancia a la filosofía de la religión que a la de la moral. En su opinión:

[T]odas las filosofías prácticas investigan con el fin de aumentar la felicidad (福祉 *fukushi*) de nuestra existencia. De entre éstas, diferenciamos entre [las filosofías prácticas] principales (主 *shu*) y las suplementarias (伴 *han*), consistiendo las primeras en la filosofía de la moral y la filosofía de la religión, mientras que en el segundo grupo incluiríamos al resto de filosofías

---

<sup>675</sup> KMZS, vol. I, pp. 162-163.

<sup>676</sup> KMZS, vol. I, p. 162.



prácticas.<sup>677</sup> (...) [L]a filosofía moral [se ocupa] de la vida presente, [mientras] que la filosofía de la religión está relacionada con el futuro. Si discutimos sobre cuál de las dos filosofías, de la moral y de la religión, es superior, diríamos que el presente tiene menor relevancia y [en cambio] la eternidad es más importante. [De tal forma], la filosofía de la religión es la disciplina que detenta la posición principal entre las filosofías prácticas.<sup>678</sup>

De este modo, en opinión de Kiyozawa la diferencia entre la filosofía de la religión y la filosofía moral sería similar a la que existe entre la propia religión y la moral. Su taxonomía, según la cual la religión es superior a la moral, se distancia en cierta medida de teóricos como Inoue Tetsujirō, quien por aquel entonces era el más destacado defensor de la unión entre esos dos ámbitos de la existencia. Por tanto, Kiyozawa se desmarcaba de las posturas que estaban en boga en aquel entonces y que asimilaban ambas dimensiones de la naturaleza humana. Esta independencia de pensamiento puede apreciarse cuando señala que:

[En época reciente hay quienes] afirman que las enseñanzas religiosas consisten principalmente en la moral mundana (人世 *jinsei*). Sólo destacan [que fomentan] el comportamiento filantrópico (慈善事業 *jizen jigyō*) o que estimulan la educación. Es un error lo ocurrido ‘en el caso del cristianismo [venido] de Occidente, pues debido al ataque sufrido desde el ámbito de la ciencia, [éste] postula que sólo la moral es fundamental, escondiendo así su [verdadero] aspecto’.<sup>679</sup> La moral y la religión son radicalmente distintas. La moral se refiere a las funciones que debe desempeñar el ser humano en tanto que ser humano, y la religión está relacionada con la función del alma (一心識 *isshin-shiki*). Dicho de otra forma, la moral tiene que ver con las acciones en

---

<sup>677</sup> Aquí no se detalla cuáles serían “el resto de filosofías prácticas”. Sin embargo, en las notas dispersas reunidas por los editores de las *Obras Completas* de la editorial Iwanami bajo el epígrafe de *Borrador de la filosofía de la religión* encontramos un esquema en donde las filosofías prácticas, además de la filosofía de la religión y la filosofía moral, estarían compuestas por la filosofía del derecho, la filosofía de la sociedad y la filosofía de la educación. Cfr. KMZS, vol. I, p. 296.

<sup>678</sup> KMZS, vol. I, p. 202.

<sup>679</sup> En el texto original aparece entrecomillado. Puede que se trate de una cita, en cuyo caso desconocemos cuál sería la referencia original.

la vida presente y la religión con la eternidad. Por eso, la religión que sólo considere al hombre en su existencia actual no puede considerarse como una religión verdadera.<sup>680</sup>

Es más que probable que en este pasaje Kiyozawa estuviera refiriéndose a la corriente de opinión a la que dieron forma autoridades, intelectuales orgánicos y apologetas de las distintas religiones que concebían la religión como un mero soporte de una moral de corte confuciano. Moral que, a su vez, era entendida como el cultivo de un compendio de virtudes (lealtad, sacrificio, persistencia, etc.) que debían conducir a Japón por la senda de la modernización. Podríamos decir, en consecuencia, que en el Kiyozawa de estos apuntes (1891-1892) se advierte ya cierta independencia con respecto a dicha ideología.

Sin embargo, estas afirmaciones no deben llevarnos a conclusiones precipitadas, pues al mismo tiempo que Kiyozawa hace estas afirmaciones, repite constantemente que existe un vínculo entre ambas disciplinas, así como entre los dos ámbitos de la existencia humana que cada una de estas filosofías investiga. De hecho, la cita que hemos traducido arriba continuaba del siguiente modo:

[L]os comportamientos correctos, encomiables, durante la vida [presente] tienen un efecto positivo respecto de la eternidad. Naturalmente, las acciones [realizadas pensando en] la eternidad también son acciones de la vida presente. En ese sentido ambas [moral y religión] guardan una estrecha relación.<sup>681</sup>

Más allá de las distinciones que establece Kiyozawa entre ambas disciplinas, el motivo por el que las considera como las reinas de las filosofías

---

<sup>680</sup> KMZS, vol. I, p. 203.

<sup>681</sup> KMZS, vol. I, *ibíd.* De tal modo, aquí Kiyozawa considera que religión y ética son inseparables y que ambas permiten establecer y diferenciar el bien del mal. Estas ideas contrastan con sus tesis tardías sobre la naturaleza de la moral y la religión. Tal y como hemos explicado en el apartado de la tesis doctoral dedicado a presentar la biografía de Kiyozawa: en los escritos del bonzo Shin publicados casi al final de su vida en *Mundo espiritual* la religión es concebida como radicalmente desvinculada de la moral.

prácticas es porque ambas tienen por objetivo determinar el significado y la finalidad última de nuestra existencia. De hecho, en sus lecciones publicadas en la *Revista de enseñanzas doctrinales* (1888-1889) Kiyozawa argumenta por qué se trata de disciplinas imprescindibles del siguiente modo:

En mi opinión la vida está conformada por la unión de un *continuum* de acciones (行為の集合連続 *kōi no shūgōrenzoku*). ¿Acaso esta sucesión unitaria de acciones puede consistir en una maraña caótica carente de sentido y sin propósito alguno? Si alguien dijera que ese es el caso, no cabría tener esperanza alguna durante la existencia. Aún peor, no podríamos establecer distinción [alguna] entre lo justo y lo injusto, el bien y el mal, determinar qué es correcto y qué es perverso, qué es desviado y qué es recto. Sin embargo, existen las teorías sobre lo justo y lo injusto, las discusiones sobre lo bueno y lo malo, las opiniones en torno a lo que es desviado y lo que es recto. Todo esto es prueba de que la vida no consiste en una caótica maraña carente de sentido y propósito alguno, sino que tiene que ser una sucesión unitaria de acciones. En mi opinión, indudablemente existe un camino determinado que debemos seguir durante nuestra existencia en este mundo. De esta manera, ciertamente tiene que existir un reino sublime (妙境 *myōkyō*) al que puedan implorar los que pasan por este mundo y merced al cual puedan encontrar la salvación. En definitiva, ese camino y ese reino [sublime] son la fuente [que permite diferenciar] lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. (...) De tal forma, si las dos filosofía de la moral y de la religión no investigan ese camino y ese reino [sublime], el significado y el objetivo de la vida permanecerán irremediabilmente ocultos. De modo que, si durante nuestra vida en este mundo deseamos disfrutar (享有 *kyōyū*) de la serenidad (安泰 *antai*) espiritual y corporal, la filosofía de la moral y la filosofía de la religión serán imprescindibles.<sup>682</sup>

---

<sup>682</sup> KMZS, vol. I, p. 163. Años después, en los apuntes de Uesugi, se expresan ideas similares a las de esta publicación y, al igual que en los citados apuntes de Sumita, se vuelve a explicar que las dos disciplinas más importantes de la filosofía práctica serían la ética y la filosofía de la religión, siendo esta última la más relevante. La principal diferencia entre ambas estribaría en su alcance: mientras que la ética se centraría en el presente, la filosofía de la religión afectaría a toda la eternidad, esto es, el presente, el pasado y el futuro (三世 *sansei*). Cfr. KMZS, vol. I, p. 53. Allí se afirma que: “el medio necesario para que la metafísica tenga una plasmación práctica es la filosofía de la religión”. KMZS, vol. I, p. 52.

Estas palabras, unidas a sus afirmaciones sobre la no necesaria limitación de la filosofía de la religión al estudio de la historia de las religiones, se sostienen sobre una concepción esencialista del universo a la que ya hemos hecho referencia con anterioridad, cuando hemos presentado la definición de Kiyozawa de la filosofía de la religión. Recordemos que, en opinión del bonzo japonés, esta disciplina trasciende el mero estudio de las religiones positivas, pues se basaría en la facultad racional para, de este modo, descubrir los principios esenciales de toda religión posible. De la cita de las lecciones de la filosofía de la religión publicadas en la *Revista de estudios doctrinales* podemos extraer de nuevo la conclusión de que Kiyozawa creía que el universo necesariamente era racional, esto es, se regía por principios físicos y morales universales y objetivos que emanaban de una realidad última misteriosa. En su opinión, el universo posee una estructura determinada, regida por leyes invariables, realidad que no se limita al mundo físico, sino también a la esfera humana. De tal forma, la justicia, la bondad o la corrección vendrían a ser como las ideas platónicas, verdades eternas que sólo podrían descubrirse a través de la investigación filosófica y que nada tendrían que ver con el estudio empírico. En apartados posteriores de esta tesis volveremos a encontrar manifestaciones similares que en su momento serán examinadas con mayor profundidad, pues indagaremos sobre qué pensadores y en qué tradiciones de pensamiento se habría inspirado Kiyozawa para formular esas ideas.

### 2. 3. Filosofía y religión. La influencia de Herbert Spencer

En los apuntes de Sumita, tras exponer sus opiniones sobre la relación entre moral y religión, se centra en comparar la filosofía y la religión. Al fin y al cabo, estos son los dos elementos que constituyen la filosofía de la religión, razón por la cual es imprescindible definirlos para entender mejor la naturaleza de esa unión. Es aquí donde el pensador japonés toma prestadas numerosas categorías del pensamiento de Herbert Spencer. Por ejemplo, en

esos apuntes quedó recogida la siguiente definición de filosofía hecha por Kiyozawa:

“[La filosofía es e]l extremo último de la sabiduría. En otras palabras, se trata de basarse en la sabiduría para investigar hasta los límites últimos [de la capacidad humana]. Sin embargo, al no ser los humanos omniscientes, ni omnipotentes, no podemos conocer por completo la verdad última del universo. Estas [limitaciones] son patentes si observamos el discurrir de la filosofía hasta la actualidad. Por mucho que indaguemos, al final no llegaremos [a alcanzar ese extremo último] y cuando creamos que lo hemos logrado, nos equivocaremos. Si lo explicamos a partir de la teoría que recientemente ha propuesto Spencer, todas las verdades se dividen en dos”.<sup>683</sup>

Aquí Kiyozawa estaba siguiendo las ideas expresadas por Spencer en sus *Primeros Principios* (1862, 1867), obra en que el pensador anglosajón proclama que existirían dos tipos de verdades, las cognoscibles y las incognoscibles.<sup>684</sup> Tal y como defendió el filósofo anglosajón en numerosas ocasiones, las primeras serían las verdades establecidas por la ciencia. Se trata de verdades provisionales que van perfeccionándose y acercándose paulatinamente a una verdad última que, no obstante, siempre resultará inalcanzable. En consecuencia, las verdades últimas del universo pertenecerían al segundo grupo, pues, en palabras de Spencer, “el poder que el universo nos manifiesta es completamente inescrutable”.<sup>685</sup>

Como ya hemos comentado en la biografía de Kiyozawa, Spencer fue un pensador prominente durante las primeras décadas del período Meiji. No sólo en el ámbito académico, sino también en el político. Sus obras fueron leídas por la *intelligentsia* nipona y algunas de ellas fueron rápidamente

---

<sup>683</sup> KMZS, vol. I, p. 203-204.

<sup>684</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 204.

<sup>685</sup> Herbert Spencer, *First principles*. New York, D. Appleton, 1883, p. 46. Spencer revisó la obra y añadió algunos cambios en su segunda edición (1867), aditamentos que alteraron considerablemente los contenidos y la paginación de la primera edición (1862). En este caso hemos manejado la cuarta edición de la obra, cuyo contenido es idéntico al de la segunda edición.

traducidas a la lengua japonesa. En el caso concreto de Kiyozawa, la influencia recibida fue vía su formación en la Universidad de Tokio, el principal núcleo a partir del cual se difundieron las ideas de Spencer entre la élite cultural nipona. Recordemos que varios de los profesores del joven Kiyozawa en dicha institución educativa habían recibido la influencia de Spencer, particularmente Ernest Fenollosa, quien utilizaba algunas de las obras del pensador anglosajón como manuales de clase. La postura agnóstica de Spencer no sólo respecto de la religión, sino también respecto de las verdades científicas, probablemente resultó atractiva a un monje modernista como Kiyozawa, que encontraba en ellas una referencia para articular un discurso acorde con los nuevos tiempos. En definitiva, las tesis de Spencer ayudaron a Kiyozawa a dar forma a un discurso que presentara una alternativa tanto a la escolástica budista tradicional, como a las corrientes más materialistas y científicas llegadas de Occidente. Tal y como explicaba Herbert Spencer en sus *Primeros principios*:

Si el conocimiento no puede monopolizar la conciencia, si siempre continúa siendo posible para la mente habitar aquello que trasciende el conocimiento, entonces nunca dejará de haber un lugar para algo como la religión.<sup>686</sup>

Además, existen pasajes de sus *Primeros principios* en que Spencer sugiere la existencia de un fundamento común a ciencia y religión. A continuación reproducimos un fragmento sobre esta cuestión donde se puede apreciar que el pensador anglosajón mantenía tesis considerablemente distintas a las de Kiyozawa:

La religión, que se presenta en todos los lugares como una trama que atraviesa la urdimbre de la historia humana, expresa alguna clase de verdad eterna, mientras que es casi un truismo decir que la ciencia es una masa de hechos organizados, siempre creciendo y siempre siendo purificada de sus errores. Y, si ambos tienen su fundamento en la realidad de las cosas, entonces debe de

---

<sup>686</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 17.

haber una armonía esencial entre ellas.<sup>687</sup>

No obstante, existe una diferencia considerable entre la concepción de la religión de Spencer y la de Kiyozawa. En el caso de Spencer, se trata de una postura ambivalente, pues al mismo tiempo que reconoce la razón de existir de la religión, mantiene, no obstante, que todos los credos apuntan a una verdad más abstracta que sus propias doctrinas. A juicio del autor anglosajón, las religiones revelan una verdad común, esto es que “la existencia del mundo con todo lo que contiene y todo lo que lo rodea es un misterio que siempre nos empuja a interpretarlo”.<sup>688</sup> Sin embargo, las religiones en su totalidad vulneran esa verdad, pues pretenden que la capacidad humana puede dar cuenta de tal misterio y ofrecen una respuesta concreta. En ese sentido Spencer considera que los credos de las religiones son falsos, pues esa verdad a la que apuntan está más allá de la capacidad del pensamiento humano, “el misterio que todas las religiones reconocen se revela como más trascendente de lo que todas ellas pensaban. No se trata de un misterio relativo, sino absoluto”.<sup>689</sup>

Así, pues, es evidente que Kiyozawa compartía el agnoscitismo de Spencer respecto de la ciencia o de la filosofía, pero no en lo tocante a la religión. Curiosamente, en los textos de Kiyozawa que estamos analizando no hemos encontrado lugar alguno donde el bonzo japonés rechace las teorías de Spencer, sino al contrario, existen pasajes donde Kiyozawa reformula las tesis de Spencer, atribuyéndole al autor anglosajón ideas que no son suyas. Según podemos leer en las citadas notas de clase de Sumita, tanto las verdades principales como las secundarias acaban topando siempre con lo incognoscible (不可知的 *fukachiteki*): “[pese a que] numerosas filosofías se han originado, no coinciden entre sí. Sin embargo, en el extremo último todas ellas son una clase de fe; en otras palabras, las filosofías son una clase de

---

<sup>687</sup> H. Spencer, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>688</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 44.

<sup>689</sup> H. Spencer, *op. cit.*, pp. 45-46.

religión. En su extremo último la filosofía es una religión”.<sup>690</sup> De tal modo, afirma Kiyozawa, podría considerarse que la filosofía es un tipo de religión: “[v]isto desde esta perspectiva, las distintas filosofías serían diferentes caminos para llegar a una misma religión, al igual que todos los radios de la rueda convergen en su eje. Esta es la teoría de Spencer”.<sup>691</sup> Aquí Kiyozawa defiende que la materia de estudio de la filosofía y de la religión son coincidentes y que, pese a que la razón no nos permite conocer esas verdades últimas por completo, la misión de la filosofía de la religión consistirá precisamente en investigarlas hasta allá donde nos permitan los límites de la capacidad humana.

Estas tesis de Kiyozawa, que supuestamente se fundamentan en las teorías que atribuye a Spencer, parecerían implicar que la religión está por encima de la filosofía. Según explica el bonzo nipón:

La religión es superior a la filosofía. Y, aunque parezca que no puede ser objeto de investigación, no es el caso. Pese a que existan aspectos que no pueden investigarse, sin embargo, [la tarea] de la filosofía de la religión consiste en llegar hasta el extremo último de lo que puede investigarse. Cuando esto ocurre, en primer lugar, investigaremos por completo la parte cognoscible para después discutir la relación que la une con la dimensión que no puede investigarse. Por lo tanto, es evidente que aquello que investiga la filosofía y aquello que investiga la religión es exactamente lo mismo.<sup>692</sup>

Pese a que Kiyozawa atribuye estas ideas a Spencer, no obstante nosotros no hemos encontrado referencia alguna en la obra de Spencer a la supuesta naturaleza religiosa de la filosofía. De hecho, la opinión de ambos autores parece diferir en lo que respecta a la naturaleza de la filosofía. Por ejemplo, en sus *Primeros principios* Spencer realiza algunos interesantes comentarios sobre la filosofía. Allí indica que esta disciplina nació en Grecia a

---

<sup>690</sup> KMZS, vol. I, p. 204.

<sup>691</sup> KMZS, vol. I, p. 204.

<sup>692</sup> KMZS, vol. I, p. 204.



partir de “hipótesis respecto a un tipo de principio universal que constituía la esencia de todas las formas concretas de ser”,<sup>693</sup> con el fin de realizar “una interpretación última del universo”.<sup>694</sup> Sin embargo, en época moderna, con el paulatino desarrollo de la ciencia, la filosofía habría sufrido una profunda transformación:

El alcance de la inteligencia está limitado a lo relativo. A pesar de que constantemente somos conscientes de un Poder que se nos manifiesta, hemos abandonado como fútil el intento de conocer cualquier cosa sobre la naturaleza de ese Poder y, de este modo, hemos dejado a la filosofía fuera del dominio al que se supone pertenecía. El terreno abandonado es aquel ocupado [ahora] por la ciencia.<sup>695</sup>

Por tanto, a juicio de Spencer la única tarea que le restaría a la filosofía sería la de ser “el conocimiento más general”,<sup>696</sup> una especie de metaciencia que englobara todos los conocimientos de las ciencias particulares. Compárese esta opinión con la definición que daba Kiyozawa de la filosofía, afirmando que ésta se reducía a la religión. En conclusión, las opiniones sobre la naturaleza de la filosofía y de la religión del pensador anglosajón sin duda fueron una fuente de inspiración para Kiyozawa, pero no se asemejan en nada a las tesis sobre la relación entre ambas disciplinas que el bonzo Shin atribuyó a Spencer.

### **3. El origen de la religión**

Una vez presentadas las tesis de Kiyozawa sobre la filosofía de la religión, la definición de la ciencia, la filosofía y la religión, así como la relación entre el fenómeno religioso y la moral, nos gustaría comentar aquello

---

<sup>693</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 128.

<sup>694</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 128.

<sup>695</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 131.

<sup>696</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 132.

que afirmó Kiyozawa sobre el origen del fenómeno religioso. Esta cuestión fue abordada en el *Esqueleto*, donde el bonzo japonés presentaba su propia tesis al respecto. Allí, sin embargo, no ofrece detalles sobre ésta ni la compara con otras teorías alternativas. Estas disquisiciones sí que se encuentran recogidas en otros materiales de su filosofía de la religión, donde Kiyozawa presenta y refuta diferentes tesis sobre esa misma cuestión. De entre éstas, prestaremos particular atención a las críticas que el pensador japonés dedicó a las ideas sobre el origen de la religión que postularon Herbert Spencer y Eduard Fenollosa. Asimismo, expondremos cuál fue su propia definición del fenómeno religioso y aventuraremos en qué filósofos o tradiciones de pensamiento pudo inspirarse Kiyozawa cuando dio forma a esa teoría.

### 3. 1. Hipótesis sobre el origen de la religión

En la primera conferencia que Kiyozawa dedicó a la filosofía de la religión, *Ensayo sobre la facultad religiosa* (1887), ya se discute cuál sería el origen del fenómeno religioso.<sup>697</sup> Allí Kiyozawa enumera algunas hipótesis:

Según mi teoría, el origen de la religión yace en la facultad religiosa (宗教心 *shūkyō shin*). Sin embargo, entre aquellos que, desde tiempos remotos hasta la actualidad, han debatido sobre la cuestión, hay quienes afirman que la religión tiene su origen en las creencias supersticiosas del pueblo ignorante. [También encontramos] a aquellos que creen que las instituciones religiosas se originaron gracias a un ardid de la clase monacal;<sup>698</sup> a quienes consideran que

---

<sup>697</sup> En las lecciones publicadas en la *Revista de estudios doctrinales* (1888-1889) el contenido es idéntico al de esta conferencia. De igual modo, en el resto de materiales de filosofía de la religión encontramos ideas muy similares.

<sup>698</sup> Es posible que Kiyozawa tome estas ideas de Spencer, quien en sus *Primeros principios* critica esa misma teoría sobre el origen de la religión en tanto que invento de la clase monacal: “[pensar] que estos fenómenos incontables, diferentes y, al mismo tiempo, vinculados, que presentan todas las religiones son accidentales o artificiales es una suposición insostenible. (...) Sólo por una cuestión de probabilidad no puede concluirse racionalmente que en cada sociedad, pasada y presente, salvaje o civilizada, ciertos miembros de la comunidad se han unido para engañar al resto de forma tan similar. A aquellos que aleguen que una ficción primitiva fue ideada por un sacerdocio primitivo, antes de que el ser humano se separara de un centro común, la filología les da respuesta. Pues esta última disciplina prueba que la dispersión de la raza humana se inició antes de que existiera un

nació merced a una revelación divina; o a los que juzgan que nació en la antigüedad y ha sido transmitida desde nuestros antepasados [hasta la actualidad].<sup>699</sup>

Más adelante ahondaremos en las tesis sobre el origen de la religión que propugnaba Kiyozawa. Provisionalmente señalaremos que se trata de una teoría innatista del fenómeno religioso que se asentaba sobre dos premisas esenciales. A saber, Kiyozawa atribuía el origen de la religión a la existencia de una realidad última, el objeto de veneración sin el cual carecería de sentido el fenómeno religioso, en primer lugar; y a la facultad religiosa que poseería el ser humano, en segundo lugar. En su opinión, el conjunto de teorías sobre el origen de la religión que hasta entonces se habían propugnado, podían resumirse en tres: en primer lugar, la perspectiva teológica, es decir, que la religión sería un don divino, una revelación; en segundo lugar, la hipótesis de que se originó entre los pueblos primitivos y ha sido transmitida hasta la actualidad; y, en tercer lugar, la teoría según la cual la religión fue creada por motivos prácticos. Tras afirmar esto, en su “Ensayo sobre la facultad religiosa” ofrece más detalles sobre cada una de estas definiciones y las refuta. Su estrategia argumentativa, en líneas generales, consiste en defender que el fenómeno religioso no podría darse si no existiera una facultad religiosa. La existencia de esta facultad es, por tanto, una condición *sine qua non* de la religión y, en consecuencia, todas las definiciones de la religión deben, en

---

lenguaje suficientemente organizado para expresar ideas religiosas”. H. Spencer, *op. cit.*, p. 14. Téngase en cuenta, sin embargo, que en esta cita también se considera como una verdad indiscutible que la religión no es un fenómeno consustancial a la naturaleza humana, sino que se originó con el paulatino desarrollo de la especie humana. Es decir, como veremos más adelante, las teorías de Kiyozawa se alejaban sustancialmente de la concepción de la religión de Spencer.

<sup>699</sup> KMZS, vol. I, pp. 153-154. Encontramos una hipótesis alternativa en otro material de su filosofía de la religión, concretamente en unas anotaciones que fueron recopiladas en las *Obras completas* de Iwanami bajo el título de *Aspectos esenciales de la religión* (宗教要旨 *Shūkyō shūshi*), supuestamente elaboradas en 1892. Allí se ofrece una tesis sobre el origen de la religión ligeramente diferente, pues también se relaciona con la idea de la inmortalidad: “la religión nos enseña cuál es el fundamento último (歸着 *kichaku*) del alma ¿Por qué [la religión] es necesaria? Porque, en primer lugar, al igual que en otros casos, los seres humanos tienen tendencia natural a anhelarla y, en caso de no alcanzarla, sienten insatisfacción. En segundo lugar, cuando conocemos la naturaleza inmortal de nuestra alma adquirimos el concepto de ‘la otra vida’ (来生 *raishō*) y con él nace la necesidad de la religión”. KMZS, vol. III, p. 283.

última instancia, presuponer la existencia de dicha facultad. Según su razonamiento:

La principal teoría sobre la religión [de entre aquellas] que la consideran como un don de alguien no humano es la que la concibe como un presente divino. [Sin embargo, quienes defienden esta hipótesis] no dan una explicación clara sobre si existe o no la “facultad religiosa (宗教心 *shūkyō shin*)”. (...) El segundo grupo de teorías postula que el origen de la actual religión se remonta a hechos acaecidos en la antigüedad. Pero, ¿en qué consisten esos remotos orígenes? ¿acaso ya existía una religión en la época de la barbarie y sus ecos resuenan en [nuestras religiones] actuales? Si así fue, ¿cuál es el origen de esa religión [primitiva]? Si respondemos que fue una revelación divina, volvemos a la [primera] teoría [sobre el origen de la religión] que hemos expuesto en el párrafo anterior. Si, por el contrario, afirmamos que en la antigüedad no existía religión y ésta nació con posterioridad, ¿entonces, cómo habría nacido esa religión? Habrá quien diga que la religión no es más que un medio conveniente (権宜方便 *kengihōben*) creado para engañar. Esta tesis se reduciría a la [tercera hipótesis] que explicaremos en el siguiente párrafo. ¿Acaso los pueblos primitivos crearon la religión a partir de fantasías (妄想 *mōsō*)? Resultaría incomprensible pensar que, a partir de esas ilusiones, se haya llegado a las excepcionales creencias [religiosas] que existen en la actualidad. Más aún, si así fuera, ¿cómo es posible que los sabios consideren que las [tesis] contenidas en gran variedad de religiones son verdaderas? Según la tercera teoría, la religión surgió como una [creación] del hombre por razones prácticas (権宜方便 *kengihōben*). (...) Si así fuera, ¿no es verdad que aquellos que la han establecido en tanto que medio para otros fines (権宜方便 *kengihōben*) nunca podrían haberlo hecho sin tener una facultad religiosa? De tal modo, aún en el caso de que postuláramos que la religión fue establecida como un medio oportuno (権宜方便 *kengihōben*), necesariamente tendríamos que explicar su origen conjeturando [la existencia] de la facultad religiosa.<sup>700</sup>

A partir de la lectura de esta extensa cita se puede apreciar como, en

---

<sup>700</sup> Cfr. KMZS, vol. I, pp. 154-155.

opinión de Kiyozawa, el origen de la religión sería consustancial a la naturaleza humana. Motivo por el que, a su juicio, todas las teorías de la religión presupondrían la existencia de dicha facultad. Como expondremos en el siguiente punto, esta hipótesis difiere sustancialmente de las tesis sobre el origen de la religión propugnadas por quien fue su profesor en la Universidad de Toquio, Ernest Fenollosa.

### 3. 2. La tesis Spencer-Fenollosa y la alternativa de Kiyozawa

En este punto nos centraremos en comentar una de las hipótesis sobre el origen de la religión arriba mencionadas: la teoría que concibe el fenómeno religioso como una creación de la raza humana y que, por lo tanto, le atribuye un origen histórico. Se trata de tesis que según Kiyozawa habrían sido enunciadas por “los académicos de la religión comparada (比較宗教学者 *hikaku shūkyō gakusha*)”.<sup>701</sup> Recordemos, en primer lugar, que, tal y como explicamos en el apartado anterior (“2. Filosofía de la religión”), Kiyozawa había diferenciado la filosofía de la religión, disciplina en la que encuadraba sus investigaciones teóricas, de la tarea desarrollada por los antropólogos de la religión, ya que la primera se basaba en la razón y la segunda en los datos de la experiencia. En la siguiente cita extraída de los apuntes de su alumno Sumita puede apreciarse con claridad esta distinción entre su aproximación al estudio del fenómeno religioso y la de otros autores. Allí Kiyozawa marca distancias con antropólogos culturales como Spencer y Tylor, sobre cuyas teorías afirma:

Según la prestigiosa teoría de Spencer, el origen de la religión se remontaría a la veneración de los antepasados. Además, otra de sus tesis respetadas [en la actualidad] es que la veneración de los antepasados derivaría de las creencias sobre el alma de los pueblos primitivos. (...) Por su parte, pese a que las teorías de Tylor sean algo diferentes, [se asemejan], [pues según éstas] la esencia de la religión consistiría en el culto a los antepasados, la veneración de fetiches

---

<sup>701</sup> KMZS, vol. I, p. 206.

([término] que se refiere a mandíbulas, ropa o utensilios pertenecientes a antepasados), la adoración de algunas clases de animales, plantas, fenómenos naturales, esculturas, dibujos, letras, etc. Pese a que las tesis de Spencer sobre la veneración de las cosas en tanto que el origen [del fenómeno religioso] son respetadas [por sus coetáneos] y [no cabe duda de que] son extremadamente perspicaces, los datos recogidos por él son insuficientes.<sup>702</sup>

Pocas líneas después de decir esto, Kiyozawa dedica un apartado a explorar el origen de la religión, repitiendo algunas de las tesis que había presentado años antes en su conferencia *Sobre la facultad religiosa* (1887). Sin embargo, aquí, en los apuntes de su alumno Sumita (1891-1892), se añaden algunos datos interesantes. En primer lugar, Kiyozawa vuelve a citar a Spencer y explica lo siguiente:

En el seno de la disciplina de las religiones comparadas existe la problemática del origen de la religión. Según la teoría del anteriormente mencionado Spencer “de acuerdo con la paulatina evolución del conocimiento humano [la religión] nace de forma natural, sin embargo su origen emerge de la confusión (誤謬 *gobyū*)”. En los últimos tiempos existe una corriente de opinión que acoge con entusiasmo esta hipótesis.<sup>703</sup>

Nos interesa particularmente el análisis de estas ideas, porque se trata, con toda probabilidad, de la tesis sobre el origen de la religión que gozaba de mayor popularidad en el exclusivo y reducido ámbito académico del Japón Meiji. Tal y como veremos más adelante, aunque algunas tesis de Spencer sobre la naturaleza de la religión influyeron en Kiyozawa, sin embargo, sus opiniones sobre el origen del fenómeno religioso son netamente diferentes a las del pensador anglosajón, pues el bonzo Shin rechazaba que la religión tuviera un origen histórico.

---

<sup>702</sup> KMZS, vol. I, p. 205. Posteriormente, en los apuntes de Uesugi encontramos anotaciones en que se presentan las tres tesis sobre el origen de la religión en términos muy similares. Es por este motivo que aquí no lo citaremos. Para más detalles: KMZS, vol. I, pp. 53-54.

<sup>703</sup> KMZS, vol. I, p. 205.

Las tesis sobre el origen histórico de la religión y su formación a partir de creencias en el alma fueron expuestas por Herbert Spencer ya en sus *Primeros Principios* y desarrolladas con posterioridad en sus *Principios de Sociología* (1876).<sup>704</sup> Su teoría se dividía en dos tesis centrales: en primer lugar, la religión era un fenómeno natural, es decir, no tenía un origen divino; y, en segundo lugar, se había originado a partir del momento en que la especie humana alcanzó un determinado estadio evolutivo. Como hemos explicado previamente, pese a que en la actualidad Spencer es una figura olvidada en el campo de la antropología cultural,<sup>705</sup> su influencia durante el Japón Meiji fue considerable, particularmente entre las élites formadas en la Universidad de Tokio. Por lo tanto, es más que probable que Kiyozawa conociera las ideas de Spencer sobre la religión a través de la lectura directa de sus obras. Por ejemplo, es plausible que leyera las tesis sobre la cuestión que expuso Spencer en sus *Principios de Sociología* (1876), pues dicha obra

---

<sup>704</sup> Por ejemplo, Spencer ya apunta esta tesis, aunque aún no la considera definitiva, en el siguiente pasaje de los *Primeros principios*: “[s]i consideramos todas las facultades (...) como el resultado de las modificaciones acumuladas que han sido causadas por la relación entre el organismo y su entorno, tendremos que admitir que existen en el entorno ciertos fenómenos o condiciones que han determinado el crecimiento de la sensación en cuestión. Y, por lo tanto, estaremos obligados a admitir que es tan normal como cualquier otra facultad. A esto debemos añadir que, al igual que la hipótesis de un desarrollo de formas inferiores en superiores, el fin al que los cambios progresivos tienden directa o indirectamente debe ser la adaptación a las necesidades de la existencia. También estamos obligados a inferir que, de alguna manera, esta sensación conduce al bienestar humano. De este modo, ambas alternativas contienen la misma implicación última. Debemos concluir que el sentimiento religioso se creó, ya sea directamente, o bien por la lenta acción de causas naturales”. H. Spencer, *op. cit.*, p. 16. También se puede consultar sus *Principles of Sociology*, vol. III, p. 21 y p. 37.

<sup>705</sup> Encontramos, por supuesto, voces discordantes que reivindican a Spencer como un antropólogo decimonónico de considerable importancia. Por ejemplo, a juicio del profesor Robert Carneiro: “Herbert Spencer fue una figura sobresaliente. Puede ser correctamente denominado como el padre, o uno de los padres, tanto de la sociología, como de la antropología. (...) [J]unto con Edward B. Tylor y Lewis H. Morgan, es uno de los tres grandes evolucionistas culturales del siglo diecinueve”. Robert L. Carneiro, “Herbert Spencer as an Anthropologist”. *The Journal of Libertarian Studies*. Vol. V, No. 2, Spring 1981, p. 153. Una de las razones por las que, a juicio de Carneiro, Spencer no es considerado como un antropólogo es porque “denominó la ciencia de la que era pionero como sociología y su obra más importante en este campo llevaba por título *Principios de Sociología*”. R. Carneiro, *ibíd.* Según explica Carneiro, el contenido de esa obra de Spencer es más cercano a lo que hoy entendemos como antropología que a la sociología. Sin embargo, el autor anglosajón habría optado por “sociología” y no “antropología” entre otros motivos porque en aquella época “antropología” significaba “antropología física”. R. Carneiro, *op. cit.*, p. 154.

figura en el catálogo de su biblioteca.<sup>706</sup> Del mismo modo, también existe la posibilidad de que las leyera en la traducción japonesa de un fragmento de la mencionada obra, el *Ensayo sobre el progreso de la religión* (宗教進化論 *Shūkyō shinka ron*), que vio la luz en 1886 y que, como ya hemos indicado con anterioridad, Kiyozawa cita en su material de filosofía de la religión.<sup>707</sup>

Debemos tener en cuenta, además, que el pensamiento de Spencer no sólo era influyente en el Japón Meiji gracias al prestigio de que gozaba el pensador anglosajón, sino también porque Fenollosa, profesor en la Universidad de Tokio y admirador del pensamiento de Spencer, se encargó de presentárselo a los nipones. Es razonable pensar que Kiyozawa conoció estas ideas, además de gracias a la lectura directa de las tesis de Spencer, a través de las clases de Fenollosa.<sup>708</sup> De hecho, las teorías de Spencer sobre el origen de la religión fueron precisamente lo primero que Fenollosa explicó a su auditorio japonés cuando llegó a tierras de Extremo Oriente. A falta de investigaciones sobre la cuestión podemos afirmar que las charlas de Fenollosa son uno de los primeros precedentes, si no el primero, de la filosofía de la religión en Japón. Concretamente, Fenollosa, poco después de su llegada, a finales de 1878, y antes de asumir el cargo como profesor en la Universidad de Tokio, impartió tres conferencias sobre la religión.<sup>709</sup>

---

<sup>706</sup> Cfr. KMZS, vol. IX, p. 343.

<sup>707</sup> Recordemos que, según reflejan los apuntes de Uesugi, Kiyozawa citó esta obra de Spencer en sus lecciones de filosofía de la religión impartidas entre 1892-1893. Cfr. KMZS, vol. I, p. 53.

<sup>708</sup> No hemos tenido acceso a los apuntes que tomó Kiyozawa en las clases de Fenollosa, pero sí que han sido publicados apuntes de otros alumnos en que estas ideas quedaron plasmadas. En esas anotaciones se puede apreciar que, de entre el extenso temario que enseñaba Fenollosa, también explicó este tipo de ideas. Así lo demuestran, por ejemplo, los apuntes de uno de sus alumnos, el sociólogo Kanai Noburu (金井延 1865-1933). Concretamente, en los apuntes de Kanai tomados en un curso impartido por Fenollosa en 1882 quedan recogidas estas ideas. Cfr. Akiyama Hisa 秋山ひさ (ed.), *Las lecciones de Fenollosa sobre sociología* (フェノロサの社会学講義 *Fenollosa no shakai-gaku kōgi*). Nishinomiya, Kōbejo gakuin daigaku kenkyūjo, 1982, pp. 30-32.

<sup>709</sup> Se realizaron, respectivamente, el 17 de noviembre, el 1 y el 15 de diciembre de 1878. Fueron traducidas, se desconoce por quién, y publicadas por fascículos en la revista *Miscelánea sobre arte* (芸術叢誌 *Geijutsu sōshi*), concretamente entre los números 26 y 40. Cfr. Ernest Fenollosa, “Ensayo sobre el origen de la religión y su historia (宗教ノ原因及ヒ沿革論)”. En Yamaguchi Seiichi 山口静一, *Compendio de ensayos sobre sociología de*



Esas charlas de Fenollosa revelan la influencia de las tesis evolucionistas en aquel entonces en boga. Es más, podríamos decir que pese a que en ellas este profesor norteamericano cita a diversas autoridades de la entonces naciente disciplina de la antropología cultural, como Charles Tylor, John Lubbock, Lewis H. Morgan (1818-1881), John Fiske (1842-1901),<sup>710</sup> en realidad, su principal inspiración eran las tesis expuestas por Herbert Spencer en sus *Principios de Sociología* (1876), texto publicado sólo tres años antes. Aquí no presentaremos el contenido de todas las conferencias, sino que nos centraremos en las tesis de Fenollosa sobre el origen del fenómeno religioso.

Si resumiéramos con suma brevedad la que, en nuestra opinión, es la piedra de toque sobre la que se sostiene la argumentación de estas charlas, diríamos que, según Fenollosa, el hombre primitivo carecía de religión. Tal y como dice Fenollosa, inspirándose con toda probabilidad en las hipótesis de Spencer, “[e]n origen la raza humana aún se asemejaba a los animales, sin familia estable, sin lenguaje, ni gobierno o leyes y, por supuesto, carente de religión”.<sup>711</sup>

A juicio de Fenollosa, la única creencia común a los pueblos primitivos sería, no la religión, sino una embrionaria noción del alma y los espectros. Con el tiempo, junto con estos conceptos, se habrían ido desarrollando otros dogmas como la reencarnación, así como prácticas

---

*Fenollosa* (フェノロサ社会論集 *Fenorosa shakai ronshū*). Kyōto, Shibunkaku shuppan, 2000, pp. 73-89.

<sup>710</sup> Cfr. E. Fenollosa, *op. cit.*, p. 75.

<sup>711</sup> E. Fenollosa, *op. cit.*, pp. 73-74. Compárese esta afirmación de Fenollosa con lo dicho por Spencer en sus *Primeros principios*, donde señala que la religión es un fenómeno prácticamente universal pero que: “sólo cuando se alcanza una determinada fase de inteligencia hacen su aparición las teorías más rudimentarias”. H. Spencer, *op. cit.*, p. 13. Asimismo, Spencer, en sus *Principios de sociología* afirmaba: “[d]e este modo, reconociendo el hecho de que en la mente humana primitiva ni existen ideas religiosas, ni sentimientos de ese tipo, encontramos que en el curso de la evolución social y la evolución de la inteligencia que la acompaña se generan tanto las ideas como los sentimientos que distinguimos como religiosos. A través de un proceso causal claramente rastreable atraviesan esos estados que los han conducido, entre las razas civilizadas, a su forma actual”. Herbert Spencer, “Religious Retrospect and Prospect”. Incluido en *The Principles of Sociology*, vol. III. New York, D. Appleton and Company, 1899, p. 164.

posteriormente consideradas religiosas como los ritos funerarios. Es en este estadio evolutivo cuando se habría extendido entre las clases populares la idea de que los espíritus habitan el universo. Asociada a esta creencia nació la idea de que si éstos no eran convenientemente apaciguados quebrantarían el orden del universo, causando desastres naturales o enfermedades. Habría sido, pues, con el objetivo de aplacar a estos espíritus cuando por vez primera en la historia de la humanidad se habrían celebrado ritos funerarios y demás ceremonias dedicadas a los antepasados.<sup>712</sup> Con el paso del tiempo, en tanto que fruto del proceso evolutivo de la naturaleza y la cultura humanas previas al nacimiento de la religión, las ceremonias relacionadas con los enterramientos y la veneración de los antepasados habrían pasado a ser para los pueblos primitivos indistinguibles de la veneración a los dioses.<sup>713</sup>

Fenollosa fundamenta sus tesis en diverso material etnológico recogido en los ensayos de los antropólogos antes citados. En este sentido el académico norteamericano expone algunos ejemplos que considera pruebas irrefutables de la existencia de pueblos primitivos que carecerían de creencias religiosas, citando, por ejemplo, los casos de los nativos de California o de los Cafres de África. Por el contrario, afirma, no hay pueblo alguno sobre la faz de la tierra que no crea en la existencia del alma. Será, por tanto, de esas creencias primitivas sobre el alma y de su posterior evolución de donde derivarían las creencias religiosas. No hay duda de que en estas conferencias Fenollosa estaba basándose en el pensamiento de Spencer. A modo de ejemplo véase lo que afirma en el siguiente pasaje:

[S]in embargo, tal y como dice Spencer, las semejanzas entre los múltiples rituales [pertenecientes a diversas culturas] demuestran que su origen es el mismo. ¿Acaso si su origen fuera puramente accidental se asemejarían entre sí? Por eso la veneración a los dioses de una religión nace gracias a los cambios y desarrollos que se producen en las costumbres de oficiar funerales

---

<sup>712</sup> Cfr. E. Fenollosa, *op. cit.*, p. 85.

<sup>713</sup> Cfr. E. Fenollosa, *op. cit.*, p. 86.

para los muertos.<sup>714</sup>

Desconocemos si Kiyozawa se familiarizó con las tesis de los antropólogos de la religión a través de las clases a las que asistió en la Universidad de Tokio, si leyó la conferencia de Fenollosa o si consultó directamente las obras de los antropólogos en cuestión. El hecho es, en definitiva, que por las referencias que encontramos en sus escritos es evidente que conocía esas ideas y que, sin embargo, en su filosofía de la religión se distancia de ellas e intenta refutarlas. Kiyozawa juzga que, a diferencia de lo afirmado por su maestro Fenollosa, así como por eminencias de la antropología cultural y de la arqueología como los mencionados Tylor, Spencer o Lubbock,<sup>715</sup> la religión no tendría un origen particular, sino que habría existido en toda cultura y toda época histórica.

Si analizamos las tesis de Kiyozawa y las comparamos con las de los teóricos de la religión que cita en su filosofía de la religión, podríamos decir que sus ideas se aproximan algo más a las de Tylor que al resto de antropólogos culturales. Se trata, en todo caso, de una cercanía sólo en algunos aspectos a la que, además, Kiyozawa no hizo mención en lugar alguno y de la que probablemente no fuera consciente. Decimos esto porque Tylor, a diferencia de los pensadores arriba citados (Spencer, Lubbock, Fenollosa), sí consideraba que en todas las culturas habidas habría existido el fenómeno

---

<sup>714</sup> E. Fenollosa, *op. cit.*, p. 87.

<sup>715</sup> Según Lubbock la religión no es un fenómeno inherente a la naturaleza humana. Tal y como explica en su ensayo *On the Origin of Civilization* (1870), los testimonios de viajeros, misioneros y científicos demuestran que existen numerosas culturas primitivas carentes de creencias religiosas. “En cuanto a las razas humanas más bajas, sin embargo, me parece muy difícil suponer, incluso *a priori*, que un pueblo tan atrasado que ni siquiera puede contar sus propios dedos sea lo suficientemente avanzado en sus concepciones intelectuales como para tener un sistema de creencias digno de ser denominado religión”. John Lubbock, *The origin of civilisation and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*. London, Longmans, Green, and Co., 1870, p. 213. A juicio de este prehistoriador, las creencias religiosas seguirían un proceso que parte del ateísmo, no en tanto que negación consciente de la existencia de lo divino sino como total desconocimiento, pasando por el fetichismo, el totemismo, el chamanismo, la idolatría y, finalmente, la visión sobrehumana de la deidad. En su esquema Lubbock establece esta taxonomía y la subsiguiente evolución de las creencias religiosas en base a la concepción de dios que cada una de ellas tiene. J. Lubbock, *op. cit.*, pp. 205-206.

religioso.<sup>716</sup> Sin embargo, esta semejanza entre Kiyozawa y Tylor debe ser matizada, pues en ningún caso implica que compartieran la misma concepción sobre el origen de la religión. Tylor creía que no existía necesidad teórica o práctica alguna de que el ser humano tuviera creencias religiosas, sencillamente se había dado el hecho de que todos los pueblos tenían ese tipo de creencias, pero también era concebible el caso contrario.<sup>717</sup> Por su parte, Kiyozawa, asumía que la religiosidad es un rasgo constituyente de la naturaleza humana.

Recordemos que Kiyozawa enmarcaba su búsqueda intelectual en el ámbito de la filosofía de la religión, es decir, en tanto que investigación del principio último de la religión mediante la facultad racional.<sup>718</sup> Dicho de otro modo, Kiyozawa estudia el fenómeno religioso partiendo de aquellos principios que considera necesarios, sin los cuales el universo resultaría incomprensible, para establecer la necesaria existencia de la facultad religiosa y del fenómeno religioso. Es por esto que tomaba como punto de partida de su teoría de la religión la hipótesis de que el origen de la religión residiría en la facultad religiosa (宗教心 *shūkyō shin*),<sup>719</sup> capacidad que poseeríamos

---

<sup>716</sup> Tylor ponía en duda los testimonios de pueblos primitivos carentes de religión que presentaban algunos antropólogos del s. XIX como Spencer o Lubbock. La definición de la religión que ofrece el antropólogo británico, *i. e.*, la creencia en “seres espirituales”, era a su entender un hecho común a todos los pueblos conocidos hasta entonces. Tal y como explica, esos supuestos casos de tribus areligiosas “son en cierto grado similares a las afirmaciones de que existen tribus sin lenguaje o sin uso del fuego. Nada parece prohibir la posibilidad de que algo así se dé en nuestro mundo, pero es un hecho que tales tribus no se han encontrado”. Edward B. Tylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. Vol. I. London, Murray, 1903, p. 418.

<sup>717</sup> En la misma obra, Tylor juzga poco acertado considerar las creencias religiosas como “naturales o instintivas en todas las tribus humanas de la historia, pues no hay evidencia alguna que justifique la opinión de que el hombre, conocido por su vasta capacidad de desarrollo intelectual, no haya podido emerger de una condición no religiosa”. E. Tylor, *op. cit.*, pp. 424-425.

<sup>718</sup> Cfr. KMZS, vol. I., p. 204.

<sup>719</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 5. En japonés Kiyozawa utiliza el vocablo “宗教心 (*shūkyō shin*)”, literalmente “corazón / mente religioso / a”. En realidad, el texto japonés utiliza un término diferente para facultad, concretamente 性能 (*seinō*) e indica: “si buscamos un nombre para esta facultad (性能 *seinō*), hablaremos de ella como ‘la mente religiosa (宗教心 *shūkyō shin*)’”. Cfr. KMZS, vol. I, p. 5. Sin embargo, en la traducción inglesa, se altera ligeramente el texto original, pues allí “宗教心 (*shūkyō shin*)” es traducido como “religious faculty”. De tal modo, en la versión inglesa del *Esqueleto* “心 (*shin*)” es considerado como el equivalente

todos los seres humanos y que en el *Esqueleto* es caracterizada del siguiente modo:

[D]esde antiguo existen diferentes teorías sobre el origen de la religión sin haberse logrado un acuerdo. Nosotros consideramos que ésta nacería de una facultad (性能 *seinō*) que llamaremos “facultad religiosa (宗教心 *shūkyō shin*)”. Sin embargo, aunque hablemos de “facultad religiosa”, ésta no debe entenderse como una clase de entidad separada.<sup>720</sup>

Según se recoge en los apuntes de Sumita, el sentimiento religioso nacería de forma natural: “la religión se manifiesta de forma necesaria. Al igual que sentimos que el agua está fría o que el fuego está caliente”.<sup>721</sup> Tal y como expone algunas páginas después, la existencia de la religión no sólo nos lleva a presuponer una capacidad religiosa innata, sino también un objeto de esa religiosidad. Una argumentación que, *grosso modo*, se basaría en la idea de que la función de un organismo nace en relación con el medio al que se adapta:

[T]odos tenemos la capacidad fundamental de conocer (認知 *ninchi*) las cosas que están a nuestro alrededor. Para conocer las montañas, ríos, árboles y plantas tenemos los ojos. Para escuchar el viento, la lluvia y los relámpagos tenemos el oído. Si, por el contrario, no poseyéramos las capacidades adecuadas, no podríamos escuchar, ni ver esas cosas (...) De este modo, nosotros tenemos una facultad religiosa y ésta constituye el origen de la

---

de facultad. Cfr. KMZS, vol. I, p. 146. En lo sucesivo prescindiremos de estos matices y, tomando como referencia la versión inglesa, traduciremos siempre el vocablo “宗教心 (*shūkyō shin*)” como “facultad religiosa”.

<sup>720</sup> KMZS, vol. I, p. 5. En otros materiales encontramos la misma definición, aunque expresada de forma ligeramente diferente. Por ejemplo, en los apuntes de Sumita (1891-1892) indica: “denominamos de forma provisional ‘facultad religiosa’ a la capacidad de intuir (感知 *kanchi*) el principio sublime (妙法 *myōhō*) del universo, además ésta tiene la función de darnos la esperanza de alcanzar la paz mental. Sin embargo, aunque hable de ‘facultad religiosa’ esto no quiere decir que existan facultades mentales independientes, pues la mente es una sustancia simple (單一 *tanitsu*)”. KMZS, vol. I, p. 216. Más adelante, cuando nos ocupemos de la concepción del alma de Kiyozawa daremos cuenta de por qué motivos consideraba que la mente/alma constituía una unidad.

<sup>721</sup> KMZS, vol. I, pp. 206-207.

religión. Sin embargo, si no existiera un objeto (境遇 *kyōgū*) hacia el que se dirige esa mente, dicha función no se presentaría. Igualmente, aunque tengamos la capacidad de discernir entre diversos colores, si no existiera un verdadero color relacionado con esa facultad, la acción de discernir no se produciría. (...) [Por lo tanto] la religión nace por vez primera cuando existe una facultad religiosa y un principio sublime (妙法 *myōhō*). En el mundo ya existen múltiples credos, hecho que prueba la existencia de la facultad religiosa y el principio sublime.<sup>722</sup>

A manera de conclusión de este punto diríamos que, al asumir una postura innatista, Kiyozawa se separaba por completo de las tesis de Fenollosa-Spencer. Pensemos, por ejemplo, que Fenollosa criticaba ácidamente los postulados naturalistas del cristianismo en sus citadas conferencias, presentando una alternativa basada en las teorías de Spencer. Tal y como allí indicaba el pensador norteamericano, los postulados teóricos que él asumía, *i. e.*, que el ser humano habría ido evolucionando fruto de las necesidades y de la competencia, se basaban en la ciencia y nada tenían que ver con una visión mitológica cristiana según la cual el ser humano habría sido creado a imagen y semejanza de Dios.<sup>723</sup> Es más que razonable pensar que la concepción del origen de la religión de Kiyozawa no derivaba de ideas cristianas, aunque sí pudo existir cierta influencia indirecta que después apuntaremos. Independientemente del origen de estas ideas de Kiyozawa, no hay duda de que el apriorismo en materia religiosa que propugna era precisamente el blanco de las críticas de Fenollosa y Spencer, motivo por el cual podemos afirmar que el punto de partida de las teorías sobre la religión del bonzo Shin y de los mencionados pensadores anglosajones es diametralmente opuesto.

---

<sup>722</sup> KMZS, vol. I, p. 216. Estos razonamientos recuerdan, en parte, a los de Max Müller. Con posterioridad analizaremos en detalle la posible influencia del sanscritista germano sobre Kiyozawa.

<sup>723</sup> Cfr. E. Fenollosa, *op. cit.*, p. 74. De hecho, en su conferencia sobre la religión Fenollosa rechaza de forma explícita el principio cristiano según el cual la religión sería un fenómeno natural: “[s]egún los cristianos, las creencias religiosas nacen de la propia naturaleza humana y se desarrollan de forma espontánea, su origen nada tiene que ver con las creencias sobre el alma”. E. Fenollosa, *op. cit.*, p. 86.

### 3. 3. Sobre la evolución de la religión

Antes de analizar el origen de las teorías sobre la religión que propone Kiyozawa desearíamos reflexionar sobre la relación entre su comprensión del fenómeno religioso y las tesis que defendían Spencer-Fenollosa. Por lo expuesto con anterioridad es evidente que existen claras divergencias entre las ideas expresadas por Kiyozawa en su filosofía de la religión y las de ambos pensadores anglosajones. Sin embargo, Kiyozawa sí que postuló una teoría evolutiva de la religión que recuerda a las tesis de Spencer.<sup>724</sup> Parece verosímil pensar que las ideas sobre la evolución que presenta Kiyozawa en el *Esqueleto* reflejen, en parte, la influencia de Spencer vía tanto las lecciones de Fenollosa, como la lectura directa de sus ensayos. Es por esto que durante el periodo en que Kiyozawa dedicó a reflexionar sobre la filosofía de la religión (1887-1893) manifestó en reiteradas ocasiones la convicción de que el conjunto del universo, incluida la naturaleza humana, está en continua transformación.

En opinión de Kiyozawa es ese proceso evolutivo el que explicaría las diferencias existentes entre religiones de distintas épocas y culturas.<sup>725</sup> Según expone en sus textos de filosofía de la religión, la facultad religiosa iría evolucionando (発達進化 *hattatsu shinka*) con el paso del tiempo. De tal modo, el distinto grado de desarrollo de las religiones en cada país y época histórica correspondería al estadio evolutivo en que se encuentre la facultad religiosa. En su *Ensayo sobre la facultad religiosa*, texto que recoge el contenido de una conferencia impartida en la Academia de filosofía en 1887, podemos leer una alusión a esa teoría del desarrollo de la mente:

Si la especie humana, desde su origen, posee [la facultad religiosa], ¿no

---

<sup>724</sup> En algunos de los pasajes en que habla de la evolución también estaba manifestando el influjo de Hegel. Se trata de una cuestión que no abordaremos ahora y que estudiaremos en puntos posteriores del presente trabajo de investigación.

<sup>725</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 6.

debería haberse mantenido la religión inalterada en todas las culturas desde la antigüedad hasta el presente? (...) Si pensamos esta cuestión basándonos en las teorías académicas contemporáneas, [veremos que] todos los fenómenos son objeto de evolución (発達進化 *hattatsu shinka*), incluida la mente. Si la mente en su conjunto está sometida a evolución, también lo estarán sus múltiples facultades. La facultad religiosa de la que ahora nos ocupamos es una facultad mental, de tal modo que también estará sometida al fenómeno de la evolución. Por lo tanto, la facultad religiosa también se encontraría [en el ser humano] desde un principio, aunque de forma tenue y tosca. Gradualmente, gracias a la evolución, florecería y se haría más precisa. Teniendo esto en cuenta resulta fácil comprender la diferencia que separa a las religiones. A saber, las disímiles circunstancias de cada religión responderán al diverso grado de desarrollo de la facultad religiosa.<sup>726</sup>

De este modo, su comprensión de la religión implicaría que, por un lado, todas las manifestaciones serían iguales en principio, pues partirían de la naturaleza humana, concretamente de la facultad religiosa que todos poseemos, pero, por otro, su grado de desarrollo las distinguiría entre sí. Tal y como expone Kiyozawa en la parte final de su conferencia:

La visión actual de que unas y otras [religiones] se oponen entre sí, o de que son enemigas [se mostrará como falsa] si meditamos con detenimiento sobre las verdaderas circunstancias [*i. e.*, que las religiones son fruto de la evolución de la facultad religiosa], entonces entenderemos que todas habrán nacido de la facultad religiosa característica de la raza humana.<sup>727</sup>

Es evidente que, a partir de estas afirmaciones de Kiyozawa, se extrae el corolario de que existen religiones más y menos desarrolladas. En consecuencia, un pueblo con una religión menos desarrollada sería, en definitiva, un pueblo cuyos miembros tendrían unas capacidades y una cultura menos desarrollada. Sin embargo, tal y como aclara en un texto posterior, esto

---

<sup>726</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 155.

<sup>727</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 158.



no convierte a las versiones menos evolucionadas en falsas:

[E]l presente y el pasado están relacionados, forman una unidad que progresa. Sin los elementos previos, no se darían los posteriores. Aquello que ha nacido en los estadios previos estará incluido en los posteriores. Los fenómenos posteriores reciben la influencia de los previos. Este es un hecho generalizado. De igual modo ocurre en la religión, razón por la que no se puede afirmar de forma indiscriminada que estamos legitimados para eliminar [determinados credos simplemente] por ser la religión de los primitivos o por ser una religión antigua.<sup>728</sup>

En esta afirmación podemos entrever la influencia de diversos pensadores. Por un lado, puede que Kiyozawa se estuviera haciendo eco de la teoría de Tylor de los *survivals*,<sup>729</sup> los elementos de una cultura primitiva que, supuestamente,<sup>730</sup> aún existirían en culturas modernas. Por otro lado, el énfasis de Kiyozawa en el valor de las tradiciones previas y en la existencia de un *continuum* que legitimaría el valor de lo antiguo, recuerda las palabras de Marvin Harris cuando explicaba que precisamente el esquema evolucionista de autores como Spencer partía de la asunción de que existe una “unidad psíquica” común a todo el género humano, algo que no es incompatible con creer que existen diversas razas con un nivel evolutivo diferente entre sí.<sup>731</sup> De hecho, en los *Primeros principios*, Spencer apuntaba ideas muy similares a las indicadas por Kiyozawa. A modo de ejemplo citaremos a continuación dos pasajes de esta obra donde el pensador anglosajón expresa estas ideas con claridad:

---

<sup>728</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 207.

<sup>729</sup> Tylor define los *survivals* como: “procesos, costumbres, opiniones y demás que, gracias a la fuerza del hábito, se han mantenido en un nuevo estadio social diferente de aquel en que tuvieron su morada original”. C. Tylor, *op. cit.*, p. 16.

<sup>730</sup> Decimos “supuestamente” porque, a diferencia de los teóricos evolucionistas del s. XIX, en la actualidad ya no hay académicos que consideren que las culturas más “complejas” provengan de culturas idénticas a las culturas “primitivas” que aún existen en la actualidad. Podemos acudir a una tribu aislada y aprender de su forma de vida para hacer cierta reconstrucción de modos de vida originados en periodos remotos, pero no podemos deducir que su forma de vida es idéntica a la de nuestros antepasados en una determinada época de la historia.

<sup>731</sup> M. Harris, *op. cit.*, p. 137.

[L]as diversas formas de creencia religiosa que han existido y todavía existen se fundamentan por igual en alguna realidad última. Si juzgamos por analogía, esto implica, no que alguna de ellas está completamente en lo cierto, sino que en cada una de ellas hay algo correcto [que ha quedado] más o menos oculto por otras cosas erróneas.<sup>732</sup>

Por norma general, las religiones que existen en las distintas épocas y los diferentes pueblos constituyen una aproximación a la verdad lo más cercana posible a aquello que los hombres de entonces y de aquel lugar podían entender: las formas más o menos concretas en que se ha encarnado la verdad han sido simplemente los medios para hacer comprensible aquello que, de otro modo, habría resultado inconcebible. (...) Durante cada estadio de la evolución el hombre debe pensar de acuerdo con los conceptos que posee.<sup>733</sup>

Como se puede apreciar por el contenido de las citas, Spencer consideraba que en cada etapa de evolución cultural el ser humano gozaba de capacidades mentales diferentes y que esa transición de un estadio a otro era gradual, de modo que esos cambios debieron producirse de forma natural.<sup>734</sup> Por lo explicado hasta aquí parece razonable pensar que Kiyozawa reflejaba en sus tesis sobre la evolución de la facultad religiosa el influjo de las teorías de Spencer.

Por último, cabe apuntar otra influencia, la del pensamiento de Hegel,

---

<sup>732</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 13. Encontramos manifestaciones similares en otros pasajes de la obra, como cuando afirma que: “pese a que ninguna de las religiones es completamente verdadera, todas son esbozos de esa verdad”. H. Spencer, *op. cit.*, p. 17.

<sup>733</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 116. Vuelve a repetir las mismas ideas en H. Spencer, *op. cit.*, pp. 123-124.

<sup>734</sup> El intelectual nipón Mori Arinori pasó por Inglaterra y visitó a Spencer tras terminar su labor como diplomático del gobierno japonés en los Estados Unidos, antes de su regreso a Japón. Spencer dejó constancia de este encuentro en su diario, donde explicaba lo siguiente: “[Mori] vino a preguntarme mi opinión sobre la reorganización de las instituciones japonesas. Le di un consejo conservador (...) mi consejo fue que las nuevas instituciones que se propusieran debían ser injertadas en las ya existentes, para evitar romper con la continuidad”. David Duncan, *Life and Letters of Herbert Spencer*. New York, D. Appleton and Company, 1908, p. 319. Este consejo muestra la convicción de Spencer de que cada cultura poseía unos ritmos de evolución diferentes que debían ser respetados, motivo principal por el que era un firme opositor de las políticas coloniales europeas.

en estas tesis de Kiyozawa. Pues, por ejemplo, en los apuntes de Sumita (1891-1892) el fenómeno de la evolución es explicado recurriendo a la tríada dialéctica:

En caso de desechar lo antiguo, deberemos hacer lo propio con lo moderno, pues ni todo lo antiguo es falso, ni todo lo moderno es verdadero (...) [S]egún la ley de los tres estadios (三段論法 *sandan ronpō*), si A es lo correcto, entonces aparece la teoría B que niega la anterior. No podremos decir cuál de las dos es la cierta, pues en ambas hay verdad. De la unión de éstas nace la teoría C.<sup>735</sup>

La argumentación de Kiyozawa sobre la evolución y los patrones que ésta seguiría no es detallada en exceso. Sin embargo, en sus alusiones dispersas a la cuestión parece establecerse un vínculo directo entre la evolución de las facultades humanas y la evolución de las culturas, que deja entrever una concepción del mundo según la cual biología y cultura se entremezclan. Esta tendencia a unir ambas dimensiones de la vida humana, muy extendida entre pensadores de dicho periodo, suele ser denominada “lamarckismo”.

No obstante, a finales del s. XIX y principios del XX cobró forma la teoría según la cual la evolución biológica y los cambios culturales no son dos fenómenos necesariamente unidos entre sí, hasta convertirse en una idea aceptada por todos los científicos y antropólogos. La evolución biológica, que, en el caso del ser humano, habría cesado hace al menos 100.000 años, sería una cosa; y la evolución cultural, que habría continuado hasta la actualidad, sería otra. En determinados estadios del género humano ambas habrían estado vinculadas, no, sin embargo, desde que aparece la especie humana *Homo sapiens*. En otras palabras, para que un pueblo determinado adopte un conjunto de conocimientos desarrollados por otro pueblo distinto, pensemos, por ejemplo, en la época Meiji japonesa y la “occidentalización” de los

---

<sup>735</sup> KMZS, vol. I, pp. 207-208.

nipones, no es necesario, y de hecho no se da, un cambio biológico.

Sin embargo, en tiempos de Kiyozawa ambas categorías (biología y cultura) eran entendidas por la mayoría de los estudiosos como estrechamente relacionadas entre sí. Las escuetas referencias que el bonzo Shin hace respecto del origen y la evolución de la religión delatan que asumía una cosmovisión de tipo lamarkiano, hecho que explicaría por qué en su opinión una mayor evolución de la facultad religiosa, una característica biológica según nuestro esquema dual actual, daría lugar a una religión, por lo tanto, un elemento cultural, más evolucionado. Esta característica de Kiyozawa probablemente también es herencia del pensamiento de Spencer.<sup>736</sup>

En conclusión, podemos comprobar cómo, por un lado, Kiyozawa se distanció de los antropólogos culturales que cita en sus escritos, principalmente de Spencer y Fenollosa, en lo que respecta al origen de la religión y, sin embargo, compartió creencias evolucionistas respecto de la facultad religiosa en particular, y de la especie y la cultura humanas, en general.

### 3. 4. ¿En qué pensamiento se inspiró Kiyozawa? Algunas pistas

Para concluir, deseáramos reflexionar sobre los motivos que llevaron a Kiyozawa a distanciarse de la tesis de Fenollosa-Spencer según la cual la religión poseería un origen histórico, y se inclinó, sin embargo, por una

---

<sup>736</sup> Tal y como lo explica el profesor Marvin Harris: “[e]n sus *Principios de Sociología* (1876) Spencer dividió las causas de aquello que denominó ‘fenómeno superorgánico’ en factores ‘originalmente extrínsecos’ y ‘originalmente intrínsecos’. Estos últimos consistían en los aspectos físicos, emocionales e intelectuales que caracterizaban a los individuos de un grupo dado. En su conjunto estos aspectos internos definían aquello que Spencer denominaba ‘la naturaleza de las unidades sociales’, es decir, la predisposición hereditaria de los individuos del grupo. Los factores intrínsecos interactuaban con los factores extrínsecos (las condiciones orgánicas e inorgánicas) siendo los responsables de la evolución sociocultural. Por lo tanto, cada etapa de la evolución sociocultural tenía su propia versión en la naturaleza humana y, de manera retroactiva, una no podía cambiar sin afectar a la otra”. Marvin Harris, *The rise of anthropological theory: a history of theories of culture*. Walnut Creek, Altamira press, 2001, p. 130.

posición apriorista. Se trata de una cuestión a la que no podemos responder con rotundidad, aunque sí existen algunas pistas en sus textos que nos permitirán ofrecer una respuesta parcial. A nuestro juicio, en este aspecto de su filosofía de la religión, es patente la influencia de algunos pensadores occidentales, por un lado, y de creencias budistas, por otro. En aquello que respecta al pensamiento occidental su postura innatista se asemeja considerablemente a las tesis del célebre sanscritista decimonónico y especialista en el estudio de las religiones Max Müller, que curiosamente era uno de los autores con quien Spencer disenta abiertamente.<sup>737</sup>

Tal y como examinaremos en el siguiente punto (**4. Definición de la religión**), hay claros indicios de que Kiyozawa conocía y recibió cierta influencia de las teorías del pensador germano sobre la naturaleza del fenómeno religioso. Por otro lado, no sólo encontramos similitudes con las ideas de Müller, sino también con otro pensador que Kiyozawa cita en sus escritos de filosofía de la religión. Nos referimos al teólogo liberal francés Albert Réville (1826-1906) quien, en su texto *Prolegomena de una historia de las religiones*, defendía que la religión era “inherente al espíritu humano y natural”,<sup>738</sup> hecho que explicaría porqué las religiones son un fenómeno universal, común a todas las culturas humanas. La cuestión de la influencia de la obra de Réville también será objeto de nuestro análisis en el siguiente punto.

---

<sup>737</sup> El tercer volumen de los *Principios de Sociología* de Spencer tenía como objetivo primordial demostrar que la religión no es un fenómeno natural, consustancial al ser humano, sino que tiene un origen histórico. Spencer consideraba que sus tesis sobre el origen histórico de la religión se fundamentaban en sólidas evidencias científicas que aportaban la antropología o la psicología y que revelarían la existencia de pueblos “primitivos” carentes de creencias religiosas. En la introducción de dicha obra indicaba que estos datos permitían refutar teorías respecto del fenómeno religioso como la de Max Müller: “[n]o sólo la mayoría de los teólogos, sino incluso algunos [autores] que han examinado la religión de forma racionalista, sostienen que el hombre es por naturaleza un ser religioso. Las especulaciones del prof. Max Müller están dominadas por dicha asunción”. H. Spencer, *The Principles of Sociology*, p. 3.

<sup>738</sup> Albert Réville, *Prolegomènes de l'histoire des religions*. Paris, G. Fischbacher, 1881, p. 44. La obra de Réville también se encuentra listada en el catálogo de la biblioteca de Kiyozawa. Cfr. KMZS, vol. IX, p. 345. A esto debemos añadir que, tal y como veremos en el siguiente punto, en todas los escritos en que Kiyozawa ofreció listados de definiciones de la religión, siempre citaba la de Réville.

Además de esta posible influencia de autores occidentales, hay que tener muy presentes las creencias budistas de Kiyozawa para entender su concepción innatista de la religión. Aunque es cierto que en sus escritos sobre filosofía de la religión el bonzo Shin no se detiene en exceso a explicarnos conceptos budistas, encontramos diversos pasajes en que deja constancia de su creencia en tesis cercanas a las de la llamada “naturaleza búdica (仏性 ch. *fóxìng* jp. *bussō*)” o “la matriz del Buda (如来蔵 ch. *rúlái zàng* jp. *nyoraijō*)”. Más adelante, cuando examinemos los vínculos entre su concepción del alma y las tesis budistas (6. 6. El alma y la tradición budista) veremos cómo en algunos escritos Kiyozawa asociaba el alma a teorías de la “naturaleza búdica”, es decir, a la creencia extendida entre buena parte del budismo del Asia Oriental según la cual todos los seres humanos gozarían de una naturaleza iluminada. Dicho de una forma sencilla, según esta cosmovisión todos los seres humanos poseen las virtudes y el conocimiento de un buda, potencialidad que, en condiciones normales es ocultada por las aflicciones que nos ofuscan.

Es probable que estas creencias universalistas de raigambre budista, esta potencialidad común a todos los seres humanos denominada “naturaleza búdica”, influyeran en Kiyozawa e hicieran que se inclinara por una teoría de la religión *qua* fenómeno natural, coincidente con la de pensadores occidentales como Müller y Réville en detrimento de las ideas de uno de sus mentores, Fenollosa, y de uno de los autores extranjeros que mayor peso tienen en su formación, Spencer. En los siguientes capítulos estudiaremos con mayor detalle algunas de las cuestiones aquí meramente apuntadas.

#### **4. Definición de la religión**

En este capítulo examinaremos la definición que hace Kiyozawa del

fenómeno religioso. Antes, sin embargo, desearíamos presentar las definiciones de la religión que este monje recopiló en algunos de los materiales de su filosofía de la religión, pues allí encontramos valiosas pistas sobre cuáles fueron las ideas en las que se inspiró para elaborar su propia teoría del fenómeno religioso. La cuestión de las distintas definiciones de la religión existentes, a la que Kiyozawa dedica un espacio nada despreciable en sus anotaciones, siendo recogida igualmente en los apuntes de sus alumnos, no fue incluida por éste en el *Esqueleto*. Sin embargo, como hemos explicado en la introducción de esta sección de la tesis doctoral dedicada a estudiar la filosofía de la religión de Kiyozawa, cuando éste revisó la versión inglesa del *Esqueleto*, añadió un apartado dedicado a las definiciones de la religión que pasó a ser el primer capítulo del mencionado *The Skeleton of a Philosophy of Religion*, convirtiendo así el capítulo inicial de la edición japonesa en la introducción de la versión inglesa.

#### 4. 1. Definiciones de la religión

En ese nuevo capítulo añadido a la versión inglesa del *Esqueleto* Kiyozawa presentaba un listado de doce definiciones de la religión. Se trata de breves descripciones de los diferentes puntos de vista sobre la religión en las que, sin embargo, el pensador nipón no ofrece al lector pista alguna sobre a qué pensador, corriente filosófica o religiosa estaría vinculada cada una de ellas. Por suerte, dicha información sí que figura en sus anotaciones y en los apuntes de sus alumnos, donde el bonzo Shin asocia muchas de las definiciones que presenta con teorías filosóficas occidentales. A continuación presentaremos las definiciones de la religión que aparecen en la versión inglesa del *Esqueleto* y, basándonos en sus materiales de filosofía de la religión, indicaremos en nota a pie de página a qué autores o teorías podía estar refiriéndose Kiyozawa.

- (a) La religión es el arte o la práctica de pacificar la mente y organizar la vida.
- (b) La religión es el acto de establecer el destino del alma. (c) La religión es la

enseñanza que nos permite alcanzar la iluminación. (d) La religión es la intuición intelectual de nuestra verdadera naturaleza.<sup>739</sup> (e) La religión es el miedo a esos poderes invisibles que el Estado sanciona.<sup>740</sup> (f) La religión es la moralidad.<sup>741</sup> (g) La religión es la obediencia a la voz de la conciencia. El juez interno que el hombre concibe simbólicamente como [algo] externo a sí mismo, como Dios.<sup>742</sup> (h) La religión es la forma que adopta la verdad absoluta para la conciencia representativa, para el sentimiento, para la representación y la comprensión reflexiva y, por ende, para todos los hombres. (i) La religión es el sentimiento de dependencia y de ser uno con el infinito y lo eterno.<sup>743</sup> (j) La religión es la determinación de la vida humana a través del sentimiento de unión de la mente humana con esa mente misteriosa cuya dominación del mundo y de sí mismo reconoce y con cuya unión goza.<sup>744</sup> (k)

---

<sup>739</sup> Tanto la definición c) como la d) tienen, en nuestra opinión, resonancias budistas. Particularmente relevante es el caso de d), que recuerda a la tradición budista de la matriz del Tathāgata. Se trata de una corriente de pensamiento budista que considera que todos los seres sintientes pueden alcanzar la iluminación o, dicho de otro modo, son seres iluminados en potencia. Lograr ese fin dependerá, principalmente, de que superemos las aflicciones que nos obnubilan y cobremos conciencia de esa naturaleza. En el punto 4.4. de este capítulo y en el punto 6.4. del capítulo sexto ofreceremos más detalles sobre esta doctrina budista.

<sup>740</sup> Referencia a Hobbes. Puede deducirse esto a partir de las siguientes anotaciones recogidas por Uesugi: “Hobbes (Inglaterra): la religión es el temor a las diversas fuerzas que una nación sanciona y que deben ser respetadas”. KMZS, vol. I, p. 35. También encontramos esta definición en los apuntes de Sumita. Cfr. KMZS, p. 210.

<sup>741</sup> Referencia a Kant. Aparece tanto en los apuntes de Sumita, como en los de Uesugi y, además, en los *Apuntes ológrafos* del propio Kiyozawa. Cfr. KMZS, vol. I, p. 35, 55, 210-211.

<sup>742</sup> En sus *Apuntes ológrafos* Kiyozawa atribuye esta definición al filósofo alemán Jakob Sigismund Beck (1761-1840) indicando: “Beck (Alemania. 1761-1842): la conciencia sería el órgano que está en el interior de todos los hombres y que les permite juzgar. Por su parte, la religión sería la obediencia a la ‘sustancia divina (神体 *shintai*)’ que se encuentra en el exterior”. KMZS, vol. I, p. 35. También aparece citado en los apuntes de Uesugi. Cfr. KMZS, vol. I, p. 55.

<sup>743</sup> Referencia a Schleiermacher. Ver Sumita, Uesugi y *Apuntes ológrafos*. Cfr. KMZS, vol. I, p. 35, 56, 211.

<sup>744</sup> Referencia al teólogo liberal francés Albert Réville (1826-1906). Ver Sumita, Uesugi y *Apuntes ológrafos*. Cfr. KMZS, vol. I, p. 35, 56, 211. Concretamente esta definición podría haber sido tomada por Kiyozawa de la traducción inglesa de la obra de Réville *Prolegomènes de l'histoire des religions* (1881) que encontramos listada en el catálogo de su biblioteca del siguiente modo: “Reville (*sic*): History of Religions”. KMZS, vol. IX, p. 345. Para que el lector pueda juzgar por sí mismo, a continuación ofrecemos la definición de la religión que se encuentra en la mencionada obra: “[l]a religión es la determinación de la vida humana gracias al sentimiento de un vínculo que une el espíritu humano con el espíritu misterioso, cuyo dominio sobre el mundo y sobre él mismo aquél reconoce y al que ama sentirse unido”. A. Réville, *op. cit.*, p. 34. En la traducción inglesa, libro que presumiblemente manejó Kiyozawa, esta cita corresponde a *Prolegomena of the History of Religions*. Trans. by A. S. Squire. Edinburgh, Williams and Norgate, 1884, p. 25.



La religión es la creencia en la existencia espiritual.<sup>745</sup> (I) La religión, subjetivamente considerada, es una facultad mental o disposición que, independientemente, más aún, a pesar de la sensibilidad y de la razón, permite al hombre aprehender el infinito bajo diferentes nombres y bajo apariencias variables.<sup>746</sup>

Tras ofrecer este listado, Kiyozawa presenta la que sería su propia definición: “la religión es la unidad de lo finito con lo infinito”.<sup>747</sup> Al análisis de esta definición dedicaremos el apartado 4.3. y siguientes. Antes, sin embargo, nos centraremos en la definición del fenómeno religioso que Kiyozawa ofrece en sus primeros escritos sobre filosofía de la religión, donde utiliza categorías distintas a las de “finito” e “infinito”.

#### 4. 2. Primera definición de la religión

Establecer en qué consistiría el fenómeno religioso es una de las cuestiones donde se aprecian ciertas variaciones entre unos materiales y otros de la filosofía de la religión de Kiyozawa. La principal diferencia estriba en que en los primeros escritos, esto es, en la conferencia *Sobre la facultad religiosa* (1887) y en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1888-1889), el bonzo Shin recurre a categorías como “principio sublime (妙理 *myōri*)” para definir el objeto de la religión. En cambio, en el *Esqueleto* y en la versión inglesa de esta obra, Kiyozawa se sirve de las categorías de “finito” e “infinito” que acabamos de mencionar para definir el fenómeno religioso.

Concretamente, en la conferencia *Sobre la facultad religiosa* (1887) Kiyozawa afirmaba que: “[l]a religión consiste en intuir (感知 *kanchi*)<sup>748</sup> el

---

<sup>745</sup> Referencia a E. B. Tylor. Ver Sumita, Uesugi y *Apuntes ológrafos*. Cfr. KMZS, vol. I, p. 35, 56, 211.

<sup>746</sup> KMZS, vol. I, p. 143.

<sup>747</sup> KMZS, vol. I, p. 142.

<sup>748</sup> Término utilizado en algunos textos de la era Meiji en desuso en la actualidad. El *Gran diccionario de la lengua japonesa* lo define como “percibir y conocer de forma intuitiva. Darse cuenta”. vol. III, p. 1340. A falta de traducciones a lenguas occidentales en los

principio sublime (妙理 *myōri*) del universo y asentar nuestra mente en un estado de suma dicha”.<sup>749</sup> Al final del mencionado ensayo Kiyozawa ofrecía más detalles sobre su definición del fenómeno religioso indicando:

Si observamos la relación que existe entre ese “principio sublime” y la mente humana, el principio misterioso es inmenso, vasto y fuerte en grado sumo, mientras que la mente humana es tenue, pequeña y débil hasta el extremo. El sentimiento necesario para unir ambos es, desde el punto de vista de la mente humana, o el miedo (恐怖 *kyōfu*) o bien la reverencia (帰敬 *kikyō*). Es decir, cuando entre los dos [el principio misterioso y la mente humana] median sentimientos como la frialdad, la severidad o la brutalidad, la parte débil temerá a la poderosa. Por el contrario, si la mente siente cercanía, calidez y serenidad, [esta] parte débil se someterá dócilmente a la poderosa, llegando a venerarla. En nuestra opinión, dentro de las dos clases de sentimientos, el nacimiento de este último está relacionado con los principios de las religiones genuinas (真正 *shinsei*), mientras que cuando se da el primero estaremos ante una religión considerablemente imperfecta. (...) De esta forma, aunque los sentimientos de miedo y veneración estén tan alejados como el cielo y la tierra, ambos surgen de la relación entre lo grande y lo pequeño, lo fuerte y lo débil. (...) Los dos sentimientos acaban conduciendo al mismo punto, [por un lado] quienes tienen miedo, obedecen devotamente las órdenes del todopoderoso (強威 *kyōi*) con el fin de evitar los castigos; [mientras] quienes, por iniciativa propia, veneran [al principio sublime] se someten con alegría a las órdenes del poderoso (...) en ambos casos existe, en definitiva, un fundamento (憑托 *hyōtaku*) que les permite llegar a habitar un estado de paz mental. Por eso, cuando analizamos las religiones que han existido desde el pasado hasta el presente, el aspecto esencial de la religión será el sentimiento de dependencia [respecto de algo superior].<sup>750</sup>

Tal y como explica Kiyozawa en este pasaje, la mente humana, comparada con esa realidad última, es débil. En consecuencia, ante ese

---

diccionarios consultados, hemos optado por “intuir”.

<sup>749</sup> KMZS, vol. I, p. 153.

<sup>750</sup> KMZS, vol. I, pp. 157-158.

principio misterioso, puede sentir miedo (恐怖 *kyōfu*), en caso de ser una facultad religiosa poco refinada, o veneración (帰敬 *kikyō*), cuando se trate de un sentimiento religioso genuino. Este segundo sentimiento, considerado por Kiyozawa como el correcto, sería el origen de la creencia religiosa y se presentaría en diversos grados de evolución, dando lugar a diferentes tipos de manifestaciones religiosas.

Hemos de destacar la parte final de la cita arriba traducida, donde se afirma que la esencia de la religión es el sentimiento de dependencia, dado que esas reflexiones coinciden con la definición de la religiosidad que daba Friedrich Schleiermacher (1768-1834) en su obra *La fe cristiana* (1830) cuando afirmaba que: “[e]l elemento común a cualquiera de las diversas expresiones de la piedad, gracias a la cual todas éstas se diferencian del resto de sentimientos o, en otras palabras, la autoidéntica esencia del sentimiento de piedad, es ésta: la conciencia de ser absolutamente dependiente o, lo que es lo mismo, de estar en relación con Dios”.<sup>751</sup> Así, pues, en esta conferencia Kiyozawa hace suya una definición cercana, si no idéntica, a la que ofrecía Schleiermacher en su ensayo *La fe cristiana*, mientras que en los textos posteriores esta descripción del fenómeno religioso desaparece, formulando el bonzo Shin su teoría de la religión a partir de las categorías de finito e infinito. Sin embargo, tal y como expondremos más adelante, el uso de esos conceptos de finito e infinito también presenta ciertas semejanzas con las ideas de Schleiermacher. **Sobre Schleiermacher ver (McMahan, 2008: 78).**

Dedicaremos las siguientes líneas a analizar la mencionada definición que el bonzo japonés ofrece en *Sobre la facultad religiosa*: “[l]a religión consiste en intuir (感知 *kanchi*) el principio sublime (妙理 *myōri*) del universo y asentar nuestra mente en un estado de suma dicha”.<sup>752</sup> Empezaremos por “el principio sublime”, concepto que Kiyozawa utilizó en

---

<sup>751</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*. London & New York, Continuum International Publishing Group, 1999, p. 12.

<sup>752</sup> KMZS, vol. I, p. 153.

menor medida en los apuntes de Sumita<sup>753</sup> y abandonó en el *Esqueleto*, en sus anotaciones personales y en los apuntes de Uesugi. Se trata de un término de raigambre budista, una de los numerosos epítetos que hacen referencia a la verdad última en los escritos budistas del Asia Oriental. Este “principio sublime (妙理 *myōri*)” del que aquí habla Kiyozawa no recibe definición en ese texto, sin embargo, en sus lecciones publicadas en la *Revista de estudios doctrinales* (1888-1889) es descrito como el conjunto de las leyes que, de forma constante, rigen el nacimiento y la muerte, el cambio, todo aquello que puebla el universo. Según explica en ese escrito, las disciplinas científicas que se han desarrollado hasta la actualidad han intentando esclarecer este principio, pese a que tal objetivo es, a su parecer, inalcanzable. Kiyozawa manifiesta un agnosticismo metafísico que, probablemente, revele cierta ascendencia de las teorías de Spencer. En opinión del bonzo Shin, por mucho que los científicos se basen en la razón, aunque dediquen diez millones de años a sus pesquisas, nunca podrán aprehender ese principio último. Dicho principio no sólo estimularía nuestro intelecto, sino también nuestra sensibilidad, favoreciendo la propagación de las religiones entre los humanos.<sup>754</sup> Concretamente, en esas lecciones sobre filosofía de la religión el bonzo Shin explica lo que sigue:

La religión consiste en intuir (感知 *kanchi*) el principio sublime (妙理 *myōri*) del universo y asentar nuestra mente en un estado de suma dicha. El conjunto de los fenómenos que pueblan el universo no son desordenados y

---

<sup>753</sup> Con algunas variaciones, en los apuntes de Sumita (1891-1892) encontramos una definición de la religión similar: “la religión consiste en intuir la ‘ley sublime (*myōhō* 妙法)’ del universo y asentar nuestra mente en un estado de suma dicha (...) la ley sublime también podría denominarse ‘sustancia sublime (妙体 *myōtai*)’, ‘naturaleza sublime (妙性 *myōshō*)’ o ‘principio sublime (妙理 *myōri*)’. Si interpretamos el significado de esta definición [diremos que], en primer lugar, la miríada de fenómenos que pueblan el universo no son anárquicos; sin duda existe un principio (原則 *gensoku*) definido, completamente inamovible, que regula el nacimiento y la muerte, así como todos los cambios [que afectan a] los múltiples fenómenos. Denominamos a este conjunto ‘ley sublime’. Esta ley estimula constantemente nuestra mente empujándonos a investigarla. (...) No hay duda de que en nuestro interior albergamos esa ley sublime que continuamente estimula nuestra naturaleza mental (心性 *shinshō*)”. KMZS, vol. I, p. 214.

<sup>754</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 166.

anárquicos; sin duda existe un principio (原則 *gensoku*) definido, completamente inamovible, que regula el nacimiento y la muerte, así como todos los cambios [que afectan a] los múltiples fenómenos. Denominamos “principio sublime” a esto. Tal principio sublime está siempre presente en nosotros, los seres humanos, impulsándonos a que lo investiguemos. La tarea de la ciencia, el objetivo del intelecto, no es otro que investigar e inquirir para llegar a comprenderlo (識覚 *shikikaku*) con claridad. De hecho, a medida que la ciencia se desarrolla se producen avances en la comprensión de ese principio. Sin embargo, [dicha tarea] no podrá consumarse ni aun en el caso de que se acumulen diez millones de años de investigación. Transcurrido ese periodo todavía no se habrá logrado alcanzar [el conocimiento d]el extremo último [de ese principio]. Sólo [sabemos] con certeza que ese principio anida en nuestro interior y estimula constantemente nuestra mente. (...) Estimula al mismo tiempo nuestro intelecto y nuestra sensibilidad. Y, sin darnos cuenta, cobramos conciencia de esa existencia. Este es el motivo por el que están extendidas las religiones entre los seres humanos. Huelga explicar la felicidad que sentiremos al darnos cuenta de que albergamos ese principio misterioso en nuestro interior. Si, de acuerdo con la guía de ese principio sublime, alcanzamos el extremo último de la alegría, sin duda alcanzaremos un estado mental de calma. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de “asentar nuestra mente en un estado de suma dicha (心ヲ至樂ノ境ニ安立スト云フ *kokoro wo shiraku no sakai ni anritsu su to iu*)”.<sup>755</sup>

Los razonamientos que se recogen en esta larga cita dejan entrever la posible influencia de H. Spencer y A. Réville. En primer lugar, las tesis de Kiyozawa, según las cuales ese principio último que regiría el universo sería “misterioso” e “incognoscible”, recuerdan a la terminología utilizada por Spencer, particularmente a las reflexiones que hacía el pensador anglosajón en sus *Primeros principios*. En la primera parte de dicho ensayo Spencer

---

<sup>755</sup> KMZS, vol. I, pp. 166-167. En esta misma obra Kiyozawa defiende el papel del monacato en tanto que catalizador del sentimiento religioso. Frente a aquellos que aseveran que, en caso de que la religión sea fruto de un sentimiento religioso, la clase monacal o los fundadores de las religiones serían innecesarios, Kiyozawa afirma que, sin la guía de esas personalidades religiosas, si dejamos el desarrollo del sentimiento religioso a su ritmo natural, éste sería muy lento. Cfr. KMZS, vol. I, p. 167. En los apuntes de Sumita repite argumentos similares. Cfr. KMZS, vol. I, p. 215.

dedicaba especial atención a definir la religión y la ciencia, así como la relación que las unía, explicando lo siguiente:

El conocimiento factual no cubre, ni puede cubrir, toda la región del pensamiento posible. Cuando se alcanza el mayor de los descubrimientos surge y siempre surgirá la cuestión: ¿qué es aquello que subyace? (...) Durante todo el tiempo futuro, al igual que en el presente, la mente humana se preocupará no sólo de los fenómenos determinados y sus relaciones, sino también de aquello indeterminado que los fenómenos y sus relaciones implican. Por lo tanto, si el conocimiento no puede monopolizar la conciencia, si siempre continuará siendo posible para la mente habitar en aquello que trasciende el conocimiento, entonces nunca dejará de haber un lugar para algo de la naturaleza de la religión. Dado que, bajo todas sus formas, la religión se distingue del resto de cosas por la siguiente razón: porque tiene por objeto aquello que supera la esfera de la experiencia.<sup>756</sup>

Así, pues, aunque Spencer no estime verdaderas las doctrinas de las religiones positivas<sup>757</sup> sí que considera que todas ellas surgen como un intento de dar explicación de una verdad última que gobierna el universo y que escapa a nuestro conocimiento.<sup>758</sup> Razón por la que considera que las investigaciones científicas jamás lograrán esclarecer ese principio metafísico último. Tal y como hemos señalado antes, el pensador anglosajón defendía un “agnosticismo metafísico”, esto es, que nunca podremos llegar a conocer esa verdad última. Sin embargo, Spencer, pese a predicar la limitación del conocimiento humano y la imposibilidad de conocer esa realidad última, no establecía una barrera completamente

---

<sup>756</sup> H. Spencer, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>757</sup> “Toda religión, pese a que parte de la aserción tácita de un misterio, inmediatamente procede a dar alguna solución a éste, y de tal modo asevera que no es un misterio que sobrepasa la comprensión humana. Sin embargo, un examen por separado de las soluciones que aquéllas proponen individualmente muestra que son uniformemente falsas. El análisis de cada hipótesis posible prueba no sólo que ninguna hipótesis es suficiente, sino que no hay hipótesis que sea siquiera pensable. Y, por lo tanto, el misterio que todas las religiones reconocen resulta ser un misterio mucho más trascendente de lo que ninguna de ellas sospecha; no un misterio relativo, sino absoluto”. H. Spencer, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>758</sup> Spencer en ningún momento rechaza la religión en su conjunto, pues, en su opinión, “expresa una clase de verdad eterna”. H. Spencer, *op. cit.*, p. 20.

infranqueable entre el fenómeno y el noumeno o entre nuestra percepción y el objeto real percibido. En su opinión existían semejanzas estructurales, lo que equivale a decir cierto acceso a ese mundo nouménico, que nos permitirían distinguir, por ejemplo, entre percepciones erróneas y percepciones correctas. En sus *Principios de psicología* define su postura como “realismo transfigurado”, una teoría según la cual existe una correspondencia indirecta entre las relaciones que varían en los componentes del objeto y en nuestras representaciones de esos objetos.<sup>759</sup> De tal modo, en sus *Primeros principios* explicaba que tal inaccesibilidad no nos impedía afirmar la existencia de dicha realidad última:

Decir que no podemos conocer el Absoluto implica que *hay* un Absoluto. (...) Es rigurosamente imposible concebir que nuestro conocimiento es un conocimiento sólo de apariencias sin, al mismo tiempo, concebir una realidad de la que aquéllos son apariencias, dado que las apariencias sin realidad son impensables. (...) Entonces, la misma demostración de que una conciencia *definida* del Absoluto es imposible para nosotros, inevitablemente presupone una *indefinida* conciencia de ello. (...) Nuestra noción de Limitado se compone, en primer lugar, de una conciencia de alguna forma de ser, y en segundo lugar, de una conciencia de los límites bajo los que es conocido. En la noción antitética de Ilimitado la conciencia de los límites es abolida, pero no la conciencia de cierta clase de ser. Es absolutamente cierto que en ausencia de límites concebidos esta conciencia deja de ser un concepto propiamente dicho, pero no es menos cierto que continúa siendo un modo de conciencia.<sup>760</sup>

Del mismo modo, existen paralelismos entre el término “principio sublime (妙理 *myōri*)” empleado por Kiyozawa y los vocablos que utiliza Spencer en la mencionada obra para hacer referencia a esa realidad última, tales como “primer principio (*First Principle*)”, “poder inescrutable

---

<sup>759</sup> Cfr. George H. Smith, “Herbert Spencer’s Theory of Causation”. En *The Journal of Libertarian Studies*. Vol. V, No. 2, Spring 1981, pp. 114-121.

<sup>760</sup> H. Spencer, *op. cit.*, pp. 88-90.

(*Inscrutable Power*)”,<sup>761</sup> “causa última (*Ultimate Cause*)”<sup>762</sup> o “causa desconocida (*Unknown Cause*)”.<sup>763</sup> Es plausible, por tanto, pensar que Kiyozawa recibiera cierta influencia de la terminología utilizada por Spencer, aunque no es menos cierto que Kiyozawa se decanta por un término exclusivamente budista como “principio sublime”. Asimismo, ambos autores comparten un escepticismo respecto de la capacidad de la ciencia de esclarecer los principios últimos del universo. Existe, no obstante, una diferencia notable en la valoración que ambos hacen de las religiones positivas. Tal y como hemos explicado con anterioridad, Spencer manifestó su escepticismo respecto a la verdad de las religiones positivas, hecho que contrasta con la convicción de Kiyozawa de las verdades que indudablemente manifestarían determinadas doctrinas, particularmente las budistas, como la ley de la retribución de nuestras acciones, la posibilidad de alcanzar la iluminación, etc. Este hecho pone de manifiesto que, más allá de las coincidencias puntuales, ambos autores habitaban marcos conceptuales completamente distintos.

Retomemos ahora el análisis de la definición de la religión que ofrecía Kiyozawa.<sup>764</sup> Examinaremos brevemente la segunda parte, esto es, la referencia a la “suma dicha”, que, a diferencia del caso del término “principio sublime”, sí se mantiene en sus textos posteriores.<sup>765</sup> A partir de los textos de que disponemos resulta imposible establecer una conclusión categórica sobre a qué se refería aquí Kiyozawa cuando hablaba de “dicha” o qué influencias en concreto reflejan estas manifestaciones. No obstante, a nuestro juicio es plausible suponer que esta definición fuera un trasunto de la tradición religiosa a la que pertenecía Kiyozawa. Concretamente, podría tratarse de una

---

<sup>761</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 581.

<sup>762</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 113.

<sup>763</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 168.

<sup>764</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 153.

<sup>765</sup> En otro texto de sus materiales de filosofía de la religión, *Aspectos esenciales de la religión* (1892), Kiyozawa insiste en este mismo concepto. Comenta que el criterio para distinguir cuáles de entre las numerosas religiones existentes son “ortodoxas (正教 *seikyō*)” y cuáles “heréticas (邪教 *jakyō*)” es si éstas producen o no en nosotros “verdadera paz de espíritu (真ニ精神ノ安泰 *shin ni seishin no antai*)”. KMZS, vol. III, p. 283.



referencia a la Tierra Pura de Amida situada en el Oeste (西方浄土 Saihōjōdo). Recordemos que en el seno de dicha tradición religiosa la Tierra Pura recibía habitualmente el epíteto de la “Tierra de la Suma Dicha (sk. Sukhāvati 極樂 ch. *jílè jìngtǔ*, jp. *gokuraku jōdo*)”, motivo por el que quizá Kiyozawa hizo referencia a tal fin en su definición de la religión.<sup>766</sup> Al mismo tiempo, no es descartable que la alusión a la felicidad revele la influencia del pensamiento occidental. En concreto, este componente sentimental de la definición de la religión de Kiyozawa, *i. e.*, la referencia a la felicidad, probablemente revela cierta influencia del pensador A. Réville. Véase, por ejemplo, la definición de la religión que Kiyozawa atribuye a Réville en los apuntes de Uesugi:

La mente humana reconoce [la existencia] de una mente misteriosa que controla el yo, así como el conjunto de los fenómenos del universo, y se alegra cuando siente que se une con esa mente [misteriosa]. El sentimiento que nace de esa unión determina su comportamiento de por vida. Esto es, en definitiva, la religión.<sup>767</sup>

En las siguientes páginas nos centraremos en el análisis de los conceptos de finito e infinito, dos categorías diferentes a las de “principio sublime” que hemos estudiado aquí, pero que poseen un significado y revelan una concepción de la religión muy similares. De manera que, en conclusión, y pese a las diferencias terminológicas, encontramos numerosos puntos de unión entre los distintos ensayos que conforman la filosofía de la religión de Kiyozawa.

---

<sup>766</sup> Téngase en cuenta que, si bien Kiyozawa habla de “suma dicha”, utiliza el término “至樂 (*shiraku*)”, sinónimo del epíteto “suma dicha (極樂 *gokuraku*)” con que se hace referencia a la Tierra Pura, pero no idéntico a esta última palabra.

<sup>767</sup> KMZS, vol. I, p. 56. Se trata de una referencia a la siguiente cita de la obra de Réville: “[l]a religión es la determinación de la vida humana por el sentimiento de un vínculo que une el espíritu humano al espíritu misterioso. Un [espíritu misterioso] cuya dominación sobre el mundo y sobre él mismo [el espíritu humano] reconoce, y al que ama sentirse unido”. A. Réville, *op. cit.*, p. 34. En la traducción inglesa, texto que presumiblemente leyó Kiyozawa, corresponde a *Prolegomena of the History of Religions*. Trans. by A. S. Squire. Edinburgh, Williams and Norgate, 1884, p. 25.

#### 4. 3. El origen del concepto “infinito”

Tanto en el *Esqueleto*, como en la versión inglesa o en los apuntes de Uesugi se define el hecho religioso de forma muy similar. Allí la nueva definición de la religión gira en torno a dos conceptos axiales: “finito (有限 *yūgen* / *ugen*)”<sup>768</sup> e infinito “(無限 *mugen*)” o, siguiendo una traducción alternativa, “limitado” e “ilimitado”.<sup>769</sup> A partir de estas categorías Kiyozawa elabora una definición universal de la religión que, en su opinión, permitiría describir cualquier fenómeno religioso, sin importar la época o el lugar geográfico en que se hubiera originado.<sup>770</sup>

Estudiaremos ahora cuál es el origen de los conceptos finito / infinito en el pensamiento de Kiyozawa. Pese a que ambos términos existen en la tradición budista sino-japonesa, no se trata de dos conceptos que hubieran jugado un papel central en ninguno de los sistemas de pensamiento budista, y menos aún siendo utilizados de forma conjunta. Al contrario, todo hace pensar que se trata, principalmente, de la traducción de dos términos vinculados a la filosofía occidental. Sin embargo, la cuestión es algo más compleja, dada la naturaleza ecléctica de la filosofía de la religión de Kiyozawa. Decimos esto no sólo porque dicha terminología tiene reminiscencias budistas, sino porque, además, Kiyozawa insiere ambas categorías en un sistema conceptual claramente inspirado por esta tradición religiosa.

Existen al menos dos ensayos en lengua japonesa en los que se discute

---

<sup>768</sup> Desconocemos cómo leía Kiyozawa este vocablo, si con la lectura budista (*ugen*) o con la lectura común (*yūgen*).

<sup>769</sup> En la versión inglesa del *Esqueleto*, Kiyozawa tradujo esos términos como “finito” e “infinito”. Igualmente, cuando, en el primer capítulo de dicho ensayo, recogió diversas definiciones de la religión, utilizó el término “infinito” para hacer referencia a las definiciones de la religión de F. Schleiermacher y M. Müller, pese a que éstos utilizaban los términos “limitado” e “ilimitado”. Todo indica, por tanto, que Kiyozawa no establecía distinción alguna entre estos términos.

<sup>770</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 212.

el origen de estos conceptos en la obra de Kiyozawa. Nos referimos a los estudios de los profesores Terakawa Shunshō (寺川俊昭 1928-) y Wakimoto Tsuneya (脇本平也 1921-). En primer lugar, Terakawa señala que el concepto de “infinito” utilizado por nuestro autor refleja el influjo del pensamiento de F. Hegel. Una hipótesis que el mencionado académico califica de “evidente”, aunque no aporta mayor prueba para fundamentar sus tesis que recordar al lector el valor que E. Fenollosa otorgaba a F. Hegel, y el hecho de que Kiyozawa estaba familiarizado con el pensamiento de dicho autor.<sup>771</sup> Asimismo, Terakawa señala las semejanzas entre el concepto de “infinito” y el significado del nombre del buda central de la tradición de la Tierra Pura, Amida, que podríamos traducir bien como “buda de la luz infinita”, o como “buda de la vida infinita”. Por su parte, Wakimoto, partiendo de ideas expuestas por Terakawa, también otorga relevancia a la influencia de Hegel, sobre la que afirma: “no hay duda de que en el trasfondo del [concepto] ‘infinito’ del *Esqueleto de una filosofía de la religión* está Hegel”.<sup>772</sup> Además, Wakimoto vincula la concepción de la religión de Kiyozawa con el pensamiento de Max Müller. Concretamente señala las similitudes entre la definición de la religión del propio Kiyozawa y la que este último atribuyó a Max Müller en sus materiales de filosofía de la religión. Asimismo, compara las tesis de Kiyozawa con algunas de las ideas expuestas en la *Introducción a la ciencia de la religión* (1873) de Müller.<sup>773</sup> Wakimoto extrae la conclusión de que las influencias centrales para la creación del concepto de infinito en el *Esqueleto* fueron, en primer lugar, el concepto de Amida como su núcleo; después, la influencia de Hegel; y, por último, la ascendencia de Max Müller.<sup>774</sup>

---

<sup>771</sup> Cfr. Terakawa Shunshō 寺川俊昭, “Kiyozawa y Daisetsu. Una genealogía de la investigación religiosa (清沢と大拙—宗教研究の一つの系譜— *Kiyozawa to Daisetsu. Shūkyō kenkyū no hitotsu no keifu*)”. En *Estudios religiosos* (宗教研究 *Shūkyō kenkyū*), vol. 65, no. 288, junio, 1991, pp. 3-4.

<sup>772</sup> Wakimoto Tsuneya 脇本平也, “Pensar a Kiyozawa Manshi (清沢満之を想う *Kiyozawa Manshi wo omou*)”. En *Tradición y creación* (伝統と創造 *Dentō to sōzō*). Kyōto, Ōtani daigaku kōhō iinkai, vol. VII, 1992, p. 183.

<sup>773</sup> Cfr. T. Wakimoto, *op. cit.*, pp. 194-199.

<sup>774</sup> Cfr. T. Wakimoto, *op. cit.*, pp. 187-188.

Por nuestra parte, evitaremos establecer un ranking de posibles influencias, tarea considerablemente difícil si tomamos en consideración la naturaleza ecléctica del pensamiento de Kiyozawa, limitándonos a examinar los indicios que existen de la influencia de distintas tradiciones de pensamiento sobre su definición de la religión en tanto que “unión entre lo finito y lo infinito”.

#### 4. 3. 1. El concepto de infinito y Amida

La primera referencia a los conceptos finito / infinito dentro de los escritos de Kiyozawa publicados en las *Obras Completas* de Iwanami está recogida en sus apuntes de tercer curso de filosofía de la Universidad de Tokio. Concretamente, se encuentran en las anotaciones contenidas en un cuaderno de su tercer curso de licenciatura pertenecientes a unas lecciones dedicadas a estudiar la filosofía de Kant (1885) donde, bajo el epígrafe de “Aflicciones y pureza (染と浄 *zen to jō*)”, Kiyozawa reflexiona sobre conceptos budistas. Según dice allí: “[e]xtinguir las aflicciones de nuestra mente y sacar a la luz la innata virtud pura, a esto se denomina ‘la eliminación de las ilusiones y el despertar a la iluminación’”.<sup>775</sup> Tras explicar que las aflicciones son pasiones (情 *jō*) y la pureza equivale a la sabiduría (智 *chi*), continúa su argumentación del siguiente modo:

[Q]uien diferencia entre las ventajas y las desventajas de las pasiones y la sabiduría es el ser humano (...) [en cambio] la enseñanza budista (法 *hō*) elimina toda discriminación (分別 *funbetsu*), [concibiendo] la realidad como un único principio (同一理趣 *dōitsu rishu*). La enseñanza budista constituye el mundo ilimitado (有限界 *yūgenkai*) y el hombre el reino de lo limitado (無限界 *mugenkai*).<sup>776</sup>

---

<sup>775</sup> KMZS, vol. IV, p. 222.

<sup>776</sup> KMZS, *ibid.* Igualmente encontramos estos dos conceptos en otra anotación del mismo cuaderno en que este vínculo es explicado mediante un esquema. Cfr. KMZS, vol. IV, p. 221.

Es curioso, por tanto, que el pasaje más antiguo de los escritos de Kiyozawa en que el pensador nipón utiliza los conceptos de limitado / ilimitado pertenezca precisamente a un escrito relacionado con el pensamiento budista.

Existe otro indicio que relaciona estas dos categorías con la tradición budista. Tal y como hemos explicado cuando hemos hecho referencia a las tesis del profesor Terakawa, el concepto de infinito tiene cierto parentesco con el nombre mismo del buda Amida, la figura central del budismo de la Tierra Pura. Al fin y al cabo, Amida es una abreviación de dos nombres distintos: “[buda de] la vida infinita (sk. Amitāyus 無量寿 ch. Wúliàng shòu jp. Muryō ju)” y “[buda de] la luz infinita (sk. Amitābha 無量光 ch. Wúliàng guāng jp. Muryō kō).<sup>777</sup> De hecho, Terakawa no hace referencia a un breve texto de Kiyozawa, “Veneración del buda Amida (南無阿弥陀仏 *namu amida butsu*)”,<sup>778</sup> probablemente redactado en el periodo en que reflexionó sobre la filosofía de la religión, donde queda patente que el autor nipón era consciente de estas semejanzas terminológicas. Allí explica lo siguiente sobre los dos nombres del buda Amida:

El gran despertar de la vida infinita (無量寿 *muryōju*) consiste en la sustancia del gran despertar. Recibe este nombre porque, visto desde una perspectiva temporal (vertical), no tendría ni inicio, ni fin. Sería eterna. Correspondería a la traducción inglesa *The Eternal*. El gran despertar de la luz infinita (無量光 *muryōkō*) es la función del gran despertar. Recibe este nombre porque, visto desde una perspectiva espacial (horizontal), es ilimitado, infinito, incommensurable, ¿acaso no correspondería a la traducción inglesa *The*

---

<sup>777</sup> Téngase en cuenta, no obstante, que en el caso de los dos nombres de Amida, “ilimitado (無量 *muryō*)” es sinónimo del vocablo que utiliza Kiyozawa en su definición de la religión (無限 *mugen*), si bien no es exactamente el mismo término.

<sup>778</sup> Se trata de un escueto manuscrito sin fechar cuya confección sitúan los editores de las obras completas alrededor de 1893. Cfr. KMZS, vol. II, p. 412.

Tal y como se puede apreciar en esta cita, Kiyozawa establece un vínculo entre los términos infinito e ilimitado con los dos nombres del buda Amida. De este modo, las evidencias que hemos aportado hasta aquí, pese a no ser numerosas y no establecer un vínculo directo con su filosofía de la religión, dejan abierta la posibilidad de que Kiyozawa hubiera escogido los conceptos de finito e infinito como eje de su *Esqueleto* precisamente como reflejo de sus creencias en el budismo de la Tierra Pura.

#### 4. 3. 2. La influencia occidental

Teniendo en cuenta lo expuesto en el apartado anterior, es plausible que Kiyozawa recurriera a los conceptos limitado / ilimitado como un trasunto de la cosmovisión de la Tierra Pura: el buda Amida sería lo ilimitado y el resto de seres lo limitado. Ahora bien, si existen algunas evidencias que nos permiten aventurar esta hipótesis, aún las hay más para interpretar esas categorías como el reflejo de la influencia sobre Kiyozawa del pensamiento occidental. Por ejemplo, si cotejamos la definición que da Kiyozawa de la religiosidad con el listado de definiciones que él mismo ofreció en sus escritos sobre filosofía de la religión como, por ejemplo, aquel contenido en su traducción inglesa del *Esqueleto* que hemos reproducido anteriormente, las semejanzas son evidentes. En nuestra opinión, dos de las definiciones que allí daba, concretamente la (i) y la (l), pudieron ser fuente de inspiración para Kiyozawa:

- (i) La religión es el sentimiento de dependencia y de ser uno con el infinito y lo eterno. (...)
- (l) La religión es la facultad mental o disposición que independientemente, más aún, a pesar de la sensibilidad y de la razón, permite al hombre aprehender el infinito.<sup>780</sup>

---

<sup>779</sup> KMZS, vol. II, pp. 215-216.

<sup>780</sup> KMZS, vol. I, p. 143.

Tal y como se indica en las notas que hemos redactado en el apartado correspondiente, sabemos que Kiyozawa se estaba refiriendo a la concepción de la religión de Schleiermacher, en el caso de (i), y Max Müller, en el de (l). Las influencias de Schleiermacher y Müller serán examinadas con cierto detalle en las siguientes páginas. Antes, sin embargo, desearíamos hacer una breve mención de otras posibles influencias.

Recordemos que los profesores Terakawa y Wakimoto aludían a la influencia de Hegel, pese a que no aportaban soporte textual alguno que probara su hipótesis. La influencia de Hegel está justificada si tenemos en cuenta datos como: la importancia que Fenollosa daba al pensador alemán, el hecho de que Kiyozawa poseyera en su biblioteca personal un ensayo sobre el autor germano,<sup>781</sup> la atención que Kiyozawa dedicó a Hegel en sus lecciones sobre historia de la filosofía,<sup>782</sup> así como el hecho de que Kiyozawa cita al filósofo germano en diversos pasajes de sus materiales de filosofía de la religión. Por otro lado, en la definición de la religión que atribuye a Hegel en los apuntes de Sumita, Kiyozawa también se sirve de esas dos categorías: “[l]a religión consiste en que lo limitado conozca (覺知 *kakuchi*) lo ilimitado (absoluto) en el marco del desarrollo de la verdad absoluta (絶待真理 *zetsudai shinri*)”.<sup>783</sup> Hay, por tanto, indicios de una influencia del autor germano sobre Kiyozawa, aunque no vamos a profundizar en esta cuestión aquí, dejando su examen más detallado para posteriores investigaciones.

Hay que advertir, sin embargo, que la presencia de las categorías de

---

<sup>781</sup> En el catálogo de su biblioteca personal, encontramos registrada la obra de William Harris (1835-1909) *Hegel's Logic* (1890). Cfr. KMZS, vol. IX, p. 338.

<sup>782</sup> En las lecciones de historia de la filosofía occidental recogidas en el quinto volumen de sus obras completas, Kiyozawa dedica un número considerable de páginas a presentar el pensamiento de Hegel. Cfr. KMZS, vol. V, pp. 304-356. Discute en detalle los conceptos de finito e infinito en las pp. 327 y ss.

<sup>783</sup> KMZS, vol. I, p. 211. Con posterioridad, en las *Anotaciones ológrafas* y en los apuntes de Uesugi, Kiyozawa da una definición diferente de la concepción de la religión según Hegel, prescindiendo de la pareja de conceptos limitado / ilimitado: “Hegel (Alemania): la religión sería la nueva forma que tendría el conocimiento de manifestarse dentro del proceso de desarrollo del espíritu absoluto”. KMZS, vol. I, p. 35 y 55.

finito e infinito en el pensamiento de Kiyozawa y en el de Hegel es una coincidencia que de por sí no prueba que existiera una influencia decisiva de las tesis de Hegel sobre las del pensador nipón. Decimos esto porque el recurso a las categorías finito / infinito es una práctica muy extendida en la tradición del pensamiento occidental. De tal modo, encontramos numerosos autores con los que Kiyozawa estaba familiarizado, además de los arriba mencionados, que también manejaban dichas categorías. Por ejemplo, cuando en el sexto capítulo hablemos de la teoría de la inmortalidad del alma de Kiyozawa y exponamos sus argumentaciones inspiradas en tesis kantianas, citaremos unos fragmentos de la *Crítica de la razón práctica* de Kant en que el filósofo germano habla de la necesidad, de carácter práctico, de postular la infinitud del alma. Por poner más ejemplos, en *Primeros principios*, obra de H. Spencer que Kiyozawa conocía en profundidad, el pensador anglosajón define la “primera causa” como infinita.<sup>784</sup> De igual modo, en diversas obras que cita Kiyozawa en sus apuntes de estudiante universitario, como en la obra de James Thompson Bixby (1843–1921) *Similitudes entre el conocimiento físico y el religioso* (1876),<sup>785</sup> se utilizan los conceptos de “infinito” e “infinitud” para hacer referencia a la deidad<sup>786</sup> y se describe al hombre como “finito”.<sup>787</sup>

---

<sup>784</sup> “[L]a Causa Primera debe ser perfecta en todos los sentidos, completa, total: incluyendo en sí todo el poder y trascendiendo toda ley. O, utilizando una palabra conocida (*established*), debe ser absoluta. (...) El objeto y las acciones que nos rodean, al igual que los fenómenos de nuestra propia conciencia, nos compelen a buscar una causa. En nuestra búsqueda de una causa no encontramos respiro hasta que llegamos a la hipótesis de una Causa Primera, y no tenemos más alternativa que considerar esta Causa Primera como Infinita y Absoluta”. H. Spencer, *op. cit.*, p. 38.

<sup>785</sup> Ensayo citado en los apuntes de Kiyozawa en su etapa de estudiante universitario. Cfr. KMZS, vol. IV, pp. 249-251.

<sup>786</sup> Cfr. James Thompson Bixby, *Similarities of Physical and Religious Knowledge*. New York, D. Appleton and Company, 1876, pp. 109-110.

<sup>787</sup> “El hombre, y todo lo que está relacionado con él, es infinito. Pasa sus escasos y fugaces días como un pigmeo, en un pequeño rincón del universo. Incluso en sus logros más brillantes sus poderes están estrechamente limitados. No hay nada infinito ni en sus experiencias ni en su naturaleza. ¿Cómo, entonces, puede concebir el infinito? Si, incluso con la imaginación, intenta perseguir cualquier modo de infinitud, independientemente de cuan inmenso sea su esfuerzo mental, siempre se queda corto, [atrapado] dentro de los límites de lo finito”. J. T. Bixby, *op. cit.*, p. 137.



#### 4. 3. 2. 1. Friedrich Schleiermacher

Es difícil determinar la posible influencia de Schleiermacher en la elección de Kiyozawa de las categorías finito e infinito como núcleo conceptual de su *Esqueleto*, así como en su comprensión del fenómeno religioso. Pese a las semejanzas entre las tesis de ambos pensadores, disponemos de pocos indicios que avalen la existencia de una influencia directa. Por ejemplo, no encontramos referencias directas a Schleiermacher en los materiales de la filosofía de la religión de Kiyozawa, a excepción de la definición de la religión que atribuye al autor germano en alguno de sus compendios de definiciones. Por otro lado, no hay registrada obra alguna del pensador germano en el catálogo de su biblioteca elaborado por Kiyozawa y, además, las referencias a Schleiermacher en las *Lecciones de la historia de la filosofía* que redactó entre 1889 y 1894 son escuetas.<sup>788</sup>

Probablemente el primero, y el único hasta donde nosotros sabemos, en destacar el posible vínculo entre las tesis de Kiyozawa y las de Schleiermacher fue el célebre especialista en budismo zen Suzuki Daisetsu (鈴木大拙 1870-1966). En una conferencia sobre Kiyozawa, Suzuki, nacido sólo siete años después de Kiyozawa, comentaba que existían claras semejanzas entre conceptos centrales de su filosofía de la religión e ideas propias de Schleiermacher:

Recuerdo que en aquella época una de las cuestiones que frecuentemente encontraba en los tratados filosóficos y religiosos, así como en las discusiones sobre esas materias, era el concepto de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) de ‘absoluta dependencia (絶対憑依 *zettai hyōi*)’ o, dicho de otro modo, de ‘ponernos en manos del Absoluto’, de ‘confiarle [al Absoluto] nuestro destino’, que sería la característica esencial de la religión.<sup>789</sup>

---

<sup>788</sup> Cfr. KMZS, vol. V, pp. 356-8, 365-372.

<sup>789</sup> Suzuki Daisetsu 鈴木大拙, “La pervivencia de Kiyozawa Manshi (清沢満之は生きてゐる *Kiyozawa Manshi wa ikite iru*)”. En Fukushima Kanryū 福嶋寛隆 y Akamatsu

Estas afirmaciones de Suzuki abundan en lo que explicamos anteriormente, cuando analizamos la definición de la religión en la conferencia de Kiyozawa *Sobre la facultad religiosa*, particularmente aquella afirmación “el aspecto esencial de la religión será el sentimiento de dependencia”,<sup>790</sup> y destacamos que coincidía con lo expuesto por el autor germano en la obra *La fe cristiana*. Dicho esto, la cuestión que ahora deseamos esclarecer, si también pudo existir cierta influencia de Schleiermacher en la elección de los conceptos finito e infinito que realiza Kiyozawa en su *Esqueleto*, no es mencionada por Suzuki. Contamos, por tanto, con poco más que la definición de la religión que Kiyozawa atribuye a Schleiermacher que hemos citado arriba.

Existiera o no influencia del pensador germano, sí hay ciertas similitudes entre las propuestas de ambos autores, particularmente si comparamos las tesis fundamentales de la filosofía de la religión de Kiyozawa con las ideas contenidas en la obra *Sobre la religión* (1799) de Schleiermacher. Por ejemplo, ambos consideran que la religión está imbricada en la naturaleza humana: la religiosidad nacería de la relación entre el yo y el universo. En el mencionado ensayo Schleiermacher considera que la religión emana de una experiencia, un encuentro personal con la verdad gracias a un sentimiento o una intuición que nos permite acceder a ella. La esencia de la religión “no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento”.<sup>791</sup> Asimismo, vincula el concepto de infinito al de religión, “[l]a praxis es arte, la especulación es ciencia y la religión es sentido y gusto por lo Infinito”.<sup>792</sup> A su entender:

El Universo se encuentra en una actividad ininterrumpida y se nos revela a

---

Tesshin 赤松徹真 (eds.) *Documentos. Kiyozawa Manshi. Compendio de artículos* (資料清沢満之<講演篇> *Shiryō. Kiyozawa Manshi. Kōen-hen*). Kyōto, Dōbōsha, 1991, p. 261.

<sup>790</sup> KMZS, vol. I, p. 158.

<sup>791</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión*. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzo Fernández. Madrid, Tecnos, 1990, p. 35.

<sup>792</sup> F. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 36.

cada instante. Cada forma que él produce, cada ser al que él confiere, según la plenitud de la vida, una existencia particularizada, cada acontecimiento que hace surgir de su seno rico, siempre fecundo, es una acción del mismo sobre nosotros; y de este modo la religión consiste en concebir todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito.<sup>793</sup>

Son numerosos los ejemplos en dicha obra donde Schleiermacher denomina a la deidad como infinito, mientras que nosotros seríamos lo finito. De forma que el uso de las categorías de finito e infinito, o la definición de la religión como un sentimiento, son tesis compartidas por Kiyozawa y Schleiermacher. En otros casos, sin embargo, las ideas expresadas por Schleiermacher difieren de las tesis expuestas por Kiyozawa casi un siglo más tarde. Por ejemplo, Schleiermacher establece una distinción taxativa entre religión, metafísica y moral, separando la religión de la dimensión intelectual. De acuerdo con su razonamiento:

Situados en el punto de vista más elevado de la metafísica y de la moral; constataréis que ambas poseen el mismo objeto que la religión, a saber, el Universo y la relación del hombre con él. Esta igualdad ha sido desde hace tiempo la causa de múltiples confusiones; de ahí que la metafísica y la moral hayan penetrado masivamente en la religión y que mucho de lo que pertenece a la religión se haya ocultado, bajo una forma inapropiada, en la metafísica o en la moral.<sup>794</sup>

Como se ha explicado en apartados anteriores y se razonará también con posterioridad, en la filosofía de la religión de Kiyozawa se establecen estrechos vínculos entre religión, metafísica y moral. Recordemos cómo el autor nipón defendía que la religión, aunque va más allá de la filosofía, debe servirse de esta última disciplina, o cómo afirmaba la coincidencia, al menos parcial, entre los principios de la moral y la religión. A diferencia de este planteamiento, la postura del maduro Kiyozawa plasmada en los ensayos que

---

<sup>793</sup> F. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 38.

<sup>794</sup> F. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 29.

publicó en *Mundo espiritual* sí que se asemejaría más a la radicalidad manifestada por Schleiermacher en los fragmentos arriba traducidos. Decimos esto porque fue precisamente en estos ensayos tardíos cuando Kiyozawa proclamó la absoluta desvinculación entre religión, filosofía y ética, separando por completo fe, razón y moral, hasta el punto de afirmar que acciones reprobables desde el punto de vista de la moral convencional eran justificables desde una perspectiva religiosa.

A modo de conclusión, y a falta de evidencias consistentes que prueben la ascendencia de Schleiermacher sobre Kiyozawa, sólo podemos afirmar que tal vínculo se intuye al comparar las ideas de ambos. Cabe la posibilidad de que no se tratara de una influencia directa derivada de la lectura de los ensayos de Schleiermacher, sino de una influencia indirecta. Es decir, a través de los resúmenes del pensamiento de Schleiermacher recogidos en las historias de la filosofía occidental que Kiyozawa leyó. De hecho, el primer listado de definiciones de la religión que encontramos en las *Obras completas* de Kiyozawa consiste en unas anotaciones de su tercer año como estudiante en la Universidad de Tokio (1885) donde, basándose en la historia de la filosofía de Ueberweg, resume la concepción de la religión de Ibn Tufail (1105-1185), a quien se refiere como “Abubacer”, Thomas Hobbes (1588-1679), Baruch de Spinoza (1632-1677), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Sigismund Beck (1761-1840) y David Hume (1711-1776).<sup>795</sup> También existe la posibilidad de que Kiyozawa recibiera la influencia de Schleiermacher por mediación de Max Müller, cuyos ensayos, que sin duda alguna fueron leídos por Kiyozawa, reflejan la influencia de las tesis de Schleiermacher.

---

<sup>795</sup> Cfr. KMZS, vol. IV, p. 230. Dado el título de esta anotación “Religion- Ueb. H. P.” es más que probable que esas siglas sean una referencia a “Ueberweg: History of Philosophy”, esto es, a la traducción inglesa de la historia de la filosofía del profesor germano Friedrich Ueberweg (1826-1871). Concretamente, se trata del texto: *A history of philosophy: from Thales to the present time*. Traducida por Geo S. Morris con adiciones de Noah Porter. London, Hodder & Stoughton, 1885. Monografía recogida en el catálogo de la biblioteca de Kiyozawa. Cfr. KMZS, vol. IX, p. 339.

#### 4. 3. 2. 2. Max Müller

Recordemos que en la versión inglesa del *Esqueleto*, tras exponer su definición del fenómeno religioso, “la religión es la unidad de lo finito con lo infinito”,<sup>796</sup> Kiyozawa afirmaba que ésta difería del resto de definiciones que había listado. A pesar de esa aseveración, en nuestra opinión la definición de la religión que en las notas de Kiyozawa y en los apuntes de sus alumnos se atribuye a Max Müller se asemeja considerablemente a la del propio Kiyozawa. En las siguientes páginas aportaremos evidencias de la ascendencia de Müller sobre Kiyozawa.

La influencia de Müller es una tesis plausible por diversos motivos. En primer lugar, existen indicios históricos que sugieren un vínculo indirecto entre ambos pensadores. Decimos esto porque Müller ejerció durante aquellos años gran ascendiente sobre los monjes de la escuela budista Shin Ōtani a la que pertenecía Kiyozawa. En particular, dos monjes de esta escuela, Kasawara Kenju (笠原研寿 1852-1883) y Nanjō Bunyū (南条文雄 1849-1927) aprendieron sánscrito en la Universidad de Oxford bajo su tutela a partir del año 1876.<sup>797</sup> Estos monjes regresaron a su país en 1882 y 1884, respectivamente, introduciendo no sólo el pensamiento de su maestro Müller, sino también recuperando la tradición de estudios sánscritos perdida en Japón mucho tiempo atrás, ahora basándose en los métodos filológicos occidentales. De hecho, Nanjō se convertiría en el primer profesor de sánscrito de la Universidad de Tokio. Dejando a un lado el caso de Kasawara, quien murió de tuberculosis poco después de su regreso a Japón, lo cierto es que Kiyozawa siempre mantuvo un estrecho vínculo con Nanjō. Este último fue uno de los tutores que la escuela Shin asignó a Kiyozawa durante el periodo en que el autor del *Esqueleto* estudió en la Universidad de Tokio. Por citar otro ejemplo del vínculo existente entre ambos, años después de su etapa como estudiante, cuando Kiyozawa lideró una corriente reformista en el seno

---

<sup>796</sup> KMZS, vol. I, p. 142.

<sup>797</sup> Cfr. T. Wakimoto, *op. cit.*, pp. 190-191.

de la rama Ōtani, Nanjō fue uno de los once intelectuales que firmó un manifiesto dirigido a la dirección de esta escuela en que apoyaban las reivindicaciones de Kiyozawa.

Además de estas circunstancias, en el catálogo de su biblioteca que redactó Kiyozawa encontramos dos textos de Müller. Concretamente se trata de su *Introducción a la ciencia de la religión* (1873) y las *Lecciones sobre el origen y el desarrollo de la religión tal y como queda ilustrado en las religiones de la India* (1878).<sup>798</sup> Este último dato está estrechamente relacionado con otro indicio, el más relevante sin duda de la influencia de Müller sobre Kiyozawa: las semejanzas entre las tesis de ambos autores. Concretamente, en los ensayos del pensador de origen germano de los que Kiyozawa dejó constancia en su catálogo se ofrece una definición de la religión que pivota sobre el concepto de “infinito”, y se atribuye el origen de la religión a la “facultad religiosa”, dos aspectos que coinciden con las tesis centrales del *Esqueleto*. Por último, tal y como expondremos al final de este apartado, existe al menos un fragmento de los materiales de su filosofía de la religión en que Kiyozawa cita explícitamente a Müller en relación con el concepto de infinito. A continuación expondremos brevemente las tesis principales de Müller sobre la naturaleza de la religión tal y como fueron expuestas en sus dos ensayos arriba mencionados, señalando cuáles son las semejanzas que, a nuestro juicio, existen con las ideas de Kiyozawa.

Müller pretendía adentrarse en los arcanos de las religiones con la guía de la filología comparada, que denominaba “ciencia del lenguaje”, inspirándose en la metodología creada por su maestro Franz Bopp (1791-1867). Como explicaba el teórico germano en su *Introducción a la ciencia de la religión* (1873), tal método, junto con el estudio comparado de los diferentes credos religiosos, debía ser el fundamento de la nueva “ciencia

---

<sup>798</sup> “Maxmüller (sic): *Lectures on the Origin of Religion* (...) Max Müller: *Science of Religion*”. KMZS, vol. 9, pp. 345.

de la religión”.<sup>799</sup> Una novedosa disciplina que, observando los diversos fenómenos religiosos desde un punto de vista objetivo y evitando prejuicios y conclusiones tendenciosas,<sup>800</sup> partía de la etimología comparada de diferentes mitos con el fin de remontarse hasta su nacimiento, el momento de su límpida concepción. Müller, imbuido por el pensamiento romántico alemán, en cierto modo suponía una concepción decadentista de la historia de la religión.<sup>801</sup> A su juicio, los fundadores de las religiones habrían dado origen a un pensamiento puro, que, en muchas ocasiones, habría sido corrompido con posterioridad:

El estudio de los documentos originales en los que las principales religiones del mundo proclaman haberse fundado (...) ha permitido a algunos de nuestros mejores académicos vivos distinguir en cada religión entre lo que realmente es antiguo y lo que comparativamente es moderno, entre lo que fue [por un lado] la doctrina de los fundadores y sus inmediatos discípulos y [por otro] lo que fueron las ideas pensadas a posteriori, por lo general degeneraciones de épocas ulteriores.<sup>802</sup>

En opinión de Müller, la existencia de una experiencia primigenia, común a todas las religiones, se fundamentaría en una facultad o conciencia religiosa que todos poseeríamos y que en origen partiría de la percepción de lo infinito. Según su esquemática reconstrucción de la historia del

---

<sup>799</sup> Cfr. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*. Longmans, Green, and co., London, 1899, p. 1.

<sup>800</sup> Cfr. M. Müller, *op. cit.*, p. 6. No obstante, Müller consideraba que el estudio de las religiones desde el punto de vista objetivo llevaba a la conclusión de la superioridad de lo que llamaba la “religión de Cristo”: “no oculto que el verdadero cristianismo, con esto quiero decir la religión de Cristo, me parece más y más elevada cuanto más sabemos y cuanto más apreciamos los tesoros de la verdad escondidos en las despreciadas religiones del mundo. (...) Dejádme, ante todo, señalar lo siguiente: ninguna otra religión, con la excepción, quizá, del budismo temprano, habría favorecido la idea de una comparación imparcial de las principales religiones del mundo, ni habría tolerado nuestra ciencia”. Max Müller, *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>801</sup> Cfr. Hans G. Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age*. Trad. de Barbara Harshaw. Princeton University Press, Princeton, 2002, pp. 42-43.

<sup>802</sup> M. Müller, *op. cit.*, p. 20. Müller también aplica esta perspectiva decadentista al budismo. En su opinión, las atribuciones al Buda de milagros no sólo serían invenciones posteriores, sino que irían en contra del mismo pensamiento del Buda, quien supuestamente había rechazado estas supersticiones sobrenaturales. Cfr. M. Müller, *op. cit.*, p. 21. Ni qué decir tiene que estas apreciaciones de Müller son más el reflejo de su concepción del fenómeno religioso que una descripción fidedigna de las doctrinas budistas.

pensamiento moderno, en la época previa a Kant los pensadores reducían el estudio de la actividad intelectual a la facultad sensitiva o intuitiva, mientras que, por su parte, Kant, con su *Crítica de la razón pura*, dedicó su investigación a probar el carácter a priori de las intuiciones de espacio y tiempo, junto con las categorías del entendimiento. Sin embargo, según Müller, Kant no se aventuró a ir más allá:

[N]egó al intelecto humano el poder de trascender lo finito o la facultad de aproximarse a lo infinito. Cerró las antiguas puertas a través de las cuales el hombre ha observado el infinito. Pero, a pesar suyo, en su *Crítica de la razón práctica*, se vio obligado a abrir una puerta lateral para así admitir el sentido del deber y, con éste, el sentido (*sense*) de lo Divino.<sup>803</sup>

Por su parte, Müller creía necesario abrir una tercera etapa en esa historia del pensamiento contemporáneo, una investigación basada en la que sería la tercera y última facultad del ser humano. Una facultad independiente de la sensibilidad y la razón que denominaba “facultad de aprehender el infinito” o “facultad de la fe” y que se caracterizaría por: “permitir al hombre aprehender el infinito bajo diferentes nombres y bajo diversas apariencias”.<sup>804</sup> De esta forma, Müller se inspiraba en la nomenclatura kantiana<sup>805</sup> con el propósito de ir más allá de las limitaciones impuestas por el filósofo de Königsberg. En lo que parece una clara alusión al mismo, Müller, en sus

---

<sup>803</sup> Cfr. Max Müller, *op. cit.*, p. 15.

<sup>804</sup> Cfr. Max Müller, *op. cit.*, p. 13.

<sup>805</sup> No es casual que Müller hiciera de las categorías kantianas el centro de su argumentación, ya que había traducido al inglés la *Crítica de la razón pura* de Kant. En una nota a pie de página Müller señalaba: “utilizo la palabra infinito porque es menos propensa a ser malinterpretada que el Absoluto, lo Incondicionado o lo Incognoscible. Sobre la distinción entre finito e infinito, ver Kant, *Crítica de la razón pura*, traducida por Max Müller, vol. ii, p. 442”. Max Müller, *op. cit.*, p. 14. Müller hace aquí referencia a un pasaje incluido en la *Dialéctica Transcendental* de la *Crítica de la Razón Pura*, en la que Kant habla del infinito como de un principio regulativo de la razón que no posee relación alguna con nuestra sensibilidad. Concretamente, se trata de una cita perteneciente a la octava sección de la *Anatomía de la razón pura*, “El principio regulativo de la razón pura en relación con las ideas cosmológicas”, donde se afirma: “[e]sta idea de la razón puede, por tanto, hacer poco más que prescribir una regla de la síntesis regresiva en la serie de condiciones, hacia lo incondicionado, a pesar de que jamás podrá alcanzarlo, dado que el absoluto incondicionado nunca puede conocerse a través de la experiencia”. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Traducida por Max Müller. London, 1881, p. 442.



*Lecciones sobre la ciencia del lenguaje*, decía:

Se nos ha repetido una y otra vez que el Infinito es una idea negativa, que sólo excluye y que no incluye nada. No, se nos asegura en el más dogmático de los tonos, la mente finita no puede concebir lo Infinito. Dar un paso más allá nos lleva al mismísimo abismo de la metafísica.<sup>806</sup>

Müller rechaza tales limitaciones y ofrece, por el contrario, una definición del conocimiento alejada de la del filósofo de Königsberg. En su opinión, existirían tres clases diferentes de conocimiento: el conocimiento sensual, fruto de nuestra experiencia; el conocimiento racional, lógico, abstracto, que nuestra razón elabora a partir de los datos sensoriales; y, por último, un tipo de conocimiento espiritual que no se basa ni en los datos sensoriales, ni en la razón. Se trata del conocimiento de Dios, y que “sin embargo, posee una evidencia igual, no, superior a la de la sensibilidad y la razón”.<sup>807</sup> Es la fe, elevada por Müller a categoría de conocimiento. La fe es definida por Müller como:

[E]l órgano de conocimiento gracias al cual aprehendemos el Infinito, es decir, todo aquello que trascienda las capacidades de nuestros sentidos y la comprensión de nuestra razón. El Infinito permanece oculto a los sentidos, es negado por la razón, pero es percibido por la fe y, si llega a ser percibido, lo es en tanto que algo subyacente tanto a la experiencia de los sentidos, como a las operaciones de la razón.<sup>808</sup>

Las tesis que expuso Müller en su *Introducción a la ciencia de la religión* y que arriba hemos resumido se asemejan considerablemente a algunos de los presupuestos teóricos centrales de la filosofía de la religión de Kiyozawa en relación con el origen de la religión. Tal y como expusimos en el tercer capítulo (**3. El origen de la religión**), Kiyozawa abría su *Esqueleto*

---

<sup>806</sup> Max Müller, *Lectures on the Science of Language*. Vol. II. New York, Charles Scribner's Sons, 1887, p. 596.

<sup>807</sup> Max Müller, *op. cit.*, p. 594.

<sup>808</sup> Max Müller, *op. cit.*, p. 598.

afirmando que el origen de la religión radica en la “facultad religiosa” al mismo tiempo que insistía en la unidad de la mente, pues a su juicio las diversas facultades en que dividía la mente no eran entidades separadas, sino diversos aspectos de una entidad única.<sup>809</sup> De igual modo, el uso que ambos pensadores hacen de las categorías finito / infinito es coincidente. Estas similitudes entre las tesis de la filosofía de la religión de Kiyozawa y las ideas que expresa Müller en su *Introduction to the Science of Religion* ya fueron expuestas por Wakimoto en el ensayo a que hemos hecho referencia antes. Sin embargo, hasta la fecha, ningún investigador parece haber tomado en consideración ese vínculo, a pesar de que existen otras evidencias, que Wakimoto no señaló en su estudio, y que presentamos a continuación.

Las semejanzas son manifiestas si comparamos las tesis de Kiyozawa con las ideas expuestas por Müller en el primer capítulo de su obra *Lecciones sobre el origen y el desarrollo de la religión tal y como queda ilustrado en las religiones de la India* (1878). Allí volvemos a encontrar argumentaciones similares a las anteriormente mencionadas de su *Introducción a la ciencia de la religión*: la existencia de la citada facultad religiosa, al tiempo que insistía en la unidad de la mente.<sup>810</sup> Müller buscaba una fórmula universal que describiera qué es la religión y a tal fin abría este ciclo de conferencias realizando un breve resumen de las definiciones que tradicionalmente se han dado del fenómeno religioso, poniendo de manifiesto sus limitaciones. Entre otras, presentaba y refutaba las concepciones de la religión que la reducen a la moralidad, las que insisten en que la religión es el conocimiento, las que

---

<sup>809</sup> “[D]esde antiguo existen diferentes teorías sobre el origen de la religión sin haberse logrado un acuerdo. Nosotros consideramos que ésta nacería de una facultad (性能 *seinō*) que llamaremos ‘facultad religiosa (宗教心 *shūkyō shin*)’. Sin embargo, aunque hablemos de ‘facultad religiosa’, ésta no debe entenderse como una clase de entidad separada”. KMZS, vol. I, p. 5.

<sup>810</sup> “Sólo existe un yo y una conciencia, aunque esa conciencia varíe de acuerdo con los objetos a los que es aplicada. Distinguimos entre la sensibilidad y la razón, aunque en el sentido más elevado éstas son sólo dos funciones diferentes del mismo yo consciente. De igual modo, cuando hablamos de la fe como una facultad religiosa del hombre, todo lo que queremos decir es que nuestra conciencia ordinaria se ha desarrollado y modificado para permitirnos conocer objetos religiosos”. Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*. Oxford, Longmans, Green and Co., 1901, p. 21-22.

identifican el credo religioso con el culto, las que, por el contrario, consideran el culto como superstición y sólo cociben la religión como una creencia personal, etc. Según explica Müller, estas definiciones son excesivamente restrictivas, excluyendo numerosos fenómenos religiosos:

[E]stas [definiciones] siempre contienen lo que determinadas personas creen que debería ser la religión, pero difícilmente serán lo suficientemente amplias como para abarcar todo aquello que ha sido denominado religión durante los diferentes periodos de la historia del mundo. De este modo, por lo general, el siguiente paso ha consistido en declarar que todo aquello que quede fuera de los límites de estas definiciones no merecía ser denominado religión, llamándolo superstición, idolatría, moralidad, filosofía o cualquier otro nombre más o menos ofensivo.<sup>811</sup>

A juicio de Müller la enorme variedad de prácticas y teorías que en diferentes épocas y culturas ha adoptado la religión hace imposible ofrecer una definición exhaustiva del concepto religión. En su lugar, Müller sigue una estrategia diferente, intenta definir la religión como una facultad mental o conciencia religiosa, diferente de la conciencia sensitiva y la racional. Según explica: “uno de los elementos esenciales de todos los conocimientos religiosos es la admisión de [la existencia] de seres que no pueden ser comprendidos ni por los sentidos ni por la razón”.<sup>812</sup>

A diferencia de los pensadores positivistas que se basarían en estos argumentos con el propósito de probar que en realidad la religión no está enraizada en la conciencia, tratándose, por tanto, de meras ilusiones,<sup>813</sup> Müller afirma que, si no se postula esta tercera facultad o, como la rebautiza para evitar críticas por la naturaleza sustancialista de tal definición, una “energía potencial”, esos fenómenos religiosos resultan inexplicables. Al igual que en ensayos previos, Müller denomina “lo infinito” al objeto de esa

---

<sup>811</sup> M. Müller, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>812</sup> M. Müller, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>813</sup> Cfr. M. Müller, *op. cit.*, p. 33.

conciencia religiosa. Nomenclatura que justifica porque “lo infinito” trasciende nuestros sentidos y nuestra razón:

Es admitido universalmente que todo el conocimiento sensual, sea cual sea, es finito, tanto espacial como temporalmente, en cantidad y cualidad. Del mismo modo, nuestro conocimiento conceptual, en la medida en que se basa completamente en el conocimiento sensual, sólo puede relacionarse con objetos finitos.<sup>814</sup>

Dicho concepto de infinito tendría su origen en la percepción, esto es, cuando el hombre primitivo recibe impresiones que no poseen un claro límite, empieza a desarrollarse en él la idea de “lo ilimitado o lo infinito”,<sup>815</sup> el primer impulso prehistórico que da origen a la religión, “la raíz de todo el desarrollo histórico de la fe humana”.<sup>816</sup> Así, pues, cada religión constituirá un modo particular de buscar ese infinito “que los rodeaba por completo, al igual que ahora nos rodea, y que intentaron en vano asir y comprender”.<sup>817</sup>

Cuando Müller explica que el objeto de la religión es lo ilimitado establece una comparación con la percepción del color. Según su razonamiento, lo ilimitado, al igual que el color, existió desde el origen, aunque el ser humano no fuera consciente de su existencia. En consecuencia, lo infinito habría estado siempre presente, generando ciertos estímulos sobre la especie humana desde el momento en que esta última nació. Sin embargo, al principio tales estímulos escapaban a la conciencia del ser humano. Paulatinamente, gracias al desarrollo de su sensibilidad, en particular de su facultad religiosa, habría cobrado conciencia de la existencia de lo infinito. De igual modo ocurre con el color. Müller cita en particular el caso del color azul, vocablo desconocido durante mucho tiempo en la lengua sánscrita, en el griego clásico o en el hebreo. Esta carencia no se explicaría porque los ojos

---

<sup>814</sup> M. Müller, *op. cit.*, p. 27.

<sup>815</sup> M. Müller, *op. cit.*, p. 37.

<sup>816</sup> M. Müller, *op. cit.*, p. 47.

<sup>817</sup> M. Müller, *op. cit.*, p. 51.

de los antiguos recibieran unos estímulos visuales diferentes cuando miraban el cielo hace miles de años, sino porque “la percepción consciente es imposible sin el lenguaje”.<sup>818</sup> Por lo tanto, los órganos de visión de aquellas gentes percibían las diferencias de onda existentes entre unos y otros colores, pero, a diferencia de nosotros, no eran conscientes de ello, exactamente como ocurre en el caso del infinito. En palabras de Müller:

[E]l infinito estaba presente desde el mismo inicio en todas las percepciones finitas, al igual que el color azul estaba allí aunque no encontremos nombre alguno que lo designe en los diccionarios de los Vedas o de los papúas. (...) Ocurre lo mismo con el infinito. Estaba allí desde el principio, pero aún no había sido nombrado o definido. Si el infinito no hubiera estado presente desde el principio en nuestras percepciones sensoriales una palabra como ‘infinito’ no sería más que un sonido y nada más.<sup>819</sup>

Por lo tanto, las impresiones que produce en nosotros todo lo que nos rodea constituyen, al mismo tiempo, una vaga sensación de lo infinito que, con el paso del tiempo, va tomando forma, transformándose en una percepción consciente.

No digo que con el primer contacto del infinito sobre nosotros adquiramos una plena y lúcida conciencia de ese concepto supremo. Quiero decir justo lo contrario. Simplemente digo que ese [contacto] constituye el germen, el germen vivo. En él encontramos todo aquello sin lo cual la religión no habría sido posible, en esa percepción del infinito tenemos la raíz de toda la historia del desarrollo de la fe humana.<sup>820</sup>

Es evidente la cercanía existente entre estas tesis de Müller y algunos pasajes de la obra de Kiyozawa. Por ejemplo, recordemos que al inicio de su *Esqueleto* el pensador nipón afirmaba que la facultad religiosa estaría

---

<sup>818</sup> M. Müller, *op. cit.*, p. 41.

<sup>819</sup> Max Müller, *op. cit.*, p. 45.

<sup>820</sup> Max Müller, *op. cit.*, p. 47.

presente en el ser humano desde un principio pero que iría desarrollándose con el paso del tiempo: “[l]a facultad religiosa también se encontraría [en el ser humano] desde un principio, aunque de forma tenue y tosca. Gradualmente, gracias a la evolución, se manifestará”.<sup>821</sup>

La similitud es mayor si cabe en el caso de algunas afirmaciones de Kiyozawa sobre la naturaleza del infinito que están contenidas en los apuntes de Sumita. Allí, al igual que Müller, el pensador japonés reflexiona sobre la naturaleza de lo infinito y compara la conciencia de ese objeto de la facultad religiosa con la percepción del color. Por ejemplo, en un fragmento de los apuntes de Sumita que hemos reproducido en el anterior capítulo (**3. El origen de la religión**) se afirma:

[T]odos tenemos la capacidad fundamental de conocer (認知 *ninchi*) las cosas que están a nuestro alrededor. Para conocer las montañas, ríos, árboles y plantas tenemos los ojos. Para escuchar el viento, la lluvia y los relámpagos tenemos los oídos. Si, por el contrario, no poseyéramos las capacidades adecuadas, no podríamos escuchar, ni ver esas cosas. (...) De este modo, nosotros tenemos una facultad religiosa y ésta constituye el origen de la religión. Sin embargo, si no existiera un objeto (境遇 *kyōgū*) hacia el que se dirige esa mente, dicha función no se presentaría. Igualmente, aunque tengamos la capacidad de discernir entre diversos colores, si no existiera un verdadero color relacionado con esa facultad, la acción de discernir no se produciría.<sup>822</sup>

Estas reflexiones del bonzo Shin no sólo son semejantes a las de Müller sino que, casi con total seguridad, están inspiradas por dichas tesis. Realizamos tal afirmación porque en estos mismos apuntes de Sumita encontramos otro fragmento en que Kiyozawa cita explícitamente las ideas de Müller sobre la naturaleza de lo “infinito”, vinculándola con el caso de la percepción del color. Según se indica allí:

---

<sup>821</sup> KMZS, vol. I, p. 6.

<sup>822</sup> KMZS, vol. I, p. 216.

[Si] concebimos la religión como un [ámbito] relacionado con el ser humano, la denominada correspondencia entre limitado e ilimitado no será más que una parte de la [relación] entre lo subjetivo y lo objetivo. (...) Tal y como dice Max Müller, la percepción del color por parte del ser humano sólo se da cuando se produce [esa] correspondencia. Antiguamente sólo se consideraba que existían tres colores, posteriormente fueron cinco, después siete, y en la actualidad se han clasificado multitud. No sabemos cuántos serán en el futuro. Cuando eran cinco sólo se percibían cinco, cuando eran tres, sólo tres, y, sin embargo, no se ha producido ningún cambio en los colores desde antiguo hasta la actualidad.<sup>823</sup>

Como se puede deducir a partir de todo lo explicado en este apartado, la influencia del pensamiento occidental, particularmente de Max Müller, es decisiva en la gestación de la filosofía de la religión de Kiyozawa. Particularmente en el caso de la definición de la religión, su interpretación de la facultad religiosa y el recurso a las categorías de finito e infinito. No obstante, como veremos en el siguiente apartado, la interpretación de Kiyozawa de la relación que guardan ambos conceptos, finito e infinito, nos sitúa ante una cosmovisión considerablemente distinta a la de Müller, inspirada, sin duda, en algunas tradiciones de pensamiento budista.

#### 4. 4. La relación entre finito e infinito

Tal y como se ha explicado con anterioridad, en el primer capítulo de la versión inglesa del *Esqueleto*, tras presentar diversas definiciones de la religión, Kiyozawa proponía la suya propia: “[l]a religión es la unidad de lo finito y lo infinito”,<sup>824</sup> y añadía algunos párrafos con el fin de aclarar la definición de ambos conceptos:

Un [ente] finito es cualquier cosa limitada por otras. (...) Podríamos haberlo

---

<sup>823</sup> KMZS, vol. I, p. 213.

<sup>824</sup> KMZS, vol. I, p. 142.

denominado cosa, individuo, existencia, etc., pero hemos pensado que finito es el término más apropiado para este propósito. (...) Infinito es aquello que no está limitado, que es *independiente, absoluto, uno, todo, perfecto*. Hemos escogido el término infinito como el más pertinente para indicar lo que queremos expresar. Pero cualquiera de los siguientes términos podría servir para el mismo propósito: *sustancia, noumeno, idea, Dios, Buda, realidad*, así como otros similares.<sup>825</sup>

Nos centraremos ahora en el epíteto “uno” utilizado en esta cita para describir lo infinito, pues “unidad” y “diferencia” son dos categorías cruciales para Kiyozawa en tanto que características distintivas de lo limitado y lo ilimitado, respectivamente. De hecho, en la versión inglesa del *Esqueleto* afirma que la dualidad “distinción” y “unidad” serían los rasgos centrales de la religión. De tal forma, Kiyozawa explica que:

Todas las cosas son lo que son gracias a que son distinguidas de otras cosas. *Omnis determinatio est negatio*. Pero distinción o negación es o implica limitación. Por lo tanto, todo lo que compone el universo es *finito*. Pero, ¿qué ocurre con el conjunto del universo? Debe ser *infinito*, dado que no existe nada más allá del universo que lo limite.<sup>826</sup>

En consecuencia, los entes finitos guardarían entre sí una relación de igualdad y diferencia, igualdad en la medida en que todas las cosas son parte del infinito, y diferencia en tanto que son entes finitos relacionados los unos con los otros pero diversos entre sí. En opinión de Kiyozawa, entender la esencia de esa relación sería precisamente el objetivo de la religión:

“¿Lo finito y lo infinito poseen la misma sustancia o no? Si no es así, debería

---

<sup>825</sup> KMZS, vol. I, p.142. En los apuntes de Uesugi, Kiyozawa vuelve a insistir en que la elección del término “infinito” es aleatoria, pues podían haberse empleado muchos otros vocablos para describir tal realidad como: “buda”, “kamí”, “talidad (真如 *shinnyo*)”, “sustancia (本体 *hontai*)”, “esencia (本質 *honshitsu*)”, “absoluto (絶対 *zettai*)”, “incondicionado (無碍 *muge*)”, “incognoscible (不可知的 *fukachiteki*)”, “verdad (心理 *shinri*)” o “ideal (理想 *risō*)”. Cfr. KMZS, vol. I, p. 57.

<sup>826</sup> KMZS, vol. I, p. 140.



existir una sustancia finita aparte de lo infinito. Esto es contrario a la definición de lo infinito, ya que, entonces, lo infinito estaría limitado o sería finito. En ese caso [ambos] deberían poseer la misma sustancia. Pero la sustancia de algo finito no puede ser idéntica a la de lo infinito, ni siquiera podría serlo la sustancia de un millón o de un billón de seres finitos. Sólo la sustancia de un infinito número de finitos puede ser idéntica a la sustancia de lo infinito. Por lo tanto, debe existir un infinito número de finitos. O, expresado en una fórmula matemática:  $A \times \infty = \infty$ .<sup>827</sup>

Esta infinitud de finitos que conforman lo infinito compondrían lo que Kiyozawa denomina “una constitución orgánica (有機組織 *yūki soshiki*)”, un todo interrelacionado. Encontraremos más detalles sobre este vínculo en el cuarto capítulo del *Esqueleto*, “Sobre el cambio”, particularmente en los apartados en que se expone la teoría budista de las causas y condiciones. De esta cuestión hablaremos con mayor detalle en el siguiente capítulo de la tesis. Provisionalmente señalaremos que, en el capítulo “Finito e infinito”, Kiyozawa explica lo siguiente sobre este universo interconectado:

Las numerosas unidades no son independientes, ni están diferenciadas las unas de las otras, sino que son dependientes y están inseparablemente unidas entre sí. Aún más, gracias a esta dependencia y conexión, cada unidad obtiene su existencia y su significado real. Esto se entenderá mejor [si pensamos] en la organización de nuestro cuerpo, en donde cada parte, una mano, por ejemplo, depende y está inseparablemente unida con el resto del cuerpo, y gracias a esta dependencia y conexión posee su existencia y su significado.<sup>828</sup>

Kiyozawa insiere en su sistema filosófico la taxonomía clásica del budismo de la Tierra Pura que distingue entre dos clases diferentes de caminos hacia la iluminación, la salvación a través del poder de Amida

---

<sup>827</sup> KMZS, vol. I, p. 139.

<sup>828</sup> KMZS, vol. I, pp. 138-139. En las *Lecciones de filosofía de la religión* encontramos manifestaciones similares cuando Kiyozawa afirma que el conjunto de las cosas que componen el universo están en una relación de mutua dependencia y mutua preservación. Cfr. KMZS, vol. I, p. 176.

(*tariki*) y el esfuerzo individual (*jiriki*). Lo hace, sin embargo, transmutando su significado original, pues ahora no sólo los reformula utilizando un lenguaje abstracto y universalista, sino que los valora de forma muy diferente. Esta vez se tratará de dos categorías que permiten entender las dos posibles relaciones que guardan lo infinito y lo finito, los dos únicos caminos que pueden seguirse para acceder a la verdad (実際 *jissai*) de la religión.

De acuerdo con la cosmovisión que describe el *Esqueleto*, el universo estaría compuesto de seres finitos, siendo el objetivo último de la práctica religiosa alcanzar lo infinito. Tal y como señala Kiyozawa en las secciones de su filosofía de la religión dedicadas al estudio del alma, esta última es una sustancia capaz de desarrollarse desde lo finito a lo infinito. Será, por tanto, gracias a ésta que los limitados podrán alcanzar lo ilimitado. Este proceso, no obstante, puede seguir dos caminos completamente distintos, la mencionada vía del esfuerzo individual, por una parte, y el abandono a la gracia salvadora de Amida, por otra. Según explica Kiyozawa en el *Esqueleto*:

[E]xisten dos formas diferentes en las que finito e infinito se relacionan, la primera consiste en que el infinito sea potencialidad (因性 *inshō*) y la otra en que sea actualidad (果体 *katai*). En el momento en que conocemos algo sólo podemos reconocerlo como causa o como efecto. Cuando conocemos lo ilimitado, si lo hacemos en tanto que causa, se tratará de una naturaleza (性 *shō*) no desarrollada. [Por su parte] si la concebimos como una actualidad, será una sustancia (体 *tai*) desarrollada. En la medida en que la potencialidad no se ha manifestado como lo ilimitado existirá en el interior de lo limitado, mientras que la actualidad (果体 *katai*), si ya se ha manifestado como infinita, existirá fuera de lo finito. De tal forma, la esencia de la religión consistirá bien en el desarrollo de la potencialidad que existe dentro de aquel finito que intenta alcanzar lo infinito, bien en la actualidad (果体 *katai*) que existe fuera de lo finito, que conduce (摂引 *shōin*) lo finito hacia lo infinito. Se denomina a la primera esfuerzo individual (*jiriki*) y, a la segunda, salvación gracias a la

compasión de Amida (*tariki*).<sup>829</sup>

En esta cita, así como en el conjunto de materiales de filosofía de la religión de Kiyozawa, se aprecia cómo el pensador nipón reinterpreta los conceptos de esfuerzo individual y dependencia del poder salvador de Amida utilizando un lenguaje marcadamente filosófico y, sobre todo, de qué modo transforma sus connotaciones originales. Ya no se tratará de conceptos polémicos, sectarios, destinados a mostrar la superioridad de las enseñanzas de la Tierra Pura, sino más bien de dos categorías neutras que describen dos caminos diferenciados hacia la iluminación. Asimismo, la cita arriba traducida nos muestra cómo en los materiales de la filosofía de la religión de Kiyozawa las categorías de finito / infinito son interpretadas desde una perspectiva antropológica de raigambre budista.

Así se entiende, por ejemplo, por qué motivo Kiyozawa en su *Esqueleto* explica que:

Dado que el camino del esfuerzo individual (自力門 *jiriki mon*) se fundamenta en la [idea de que] ‘no existe fenómeno alguno al margen de la mente (心外無別法 *shinge mu beppō*)’, el despertar (覚信 *kakushin*) a lo infinito consiste en reconocer la infinitud que se encuentra en cada una de nuestras mentes. En definitiva, despertar a lo infinito contenido en nuestro interior (含藏無限 *ganzō mugen*) o a la potencialidad de lo infinito”.<sup>830</sup>

Unas palabras que se asientan en conceptos de la tradición budista y que enfatizan la universalidad de la capacidad común a todos los seres humanos de alcanzar la iluminación, aquí denominada infinito. Interpretación que es confirmada por numerosas citas contenidas en los materiales de la filosofía de la religión de Kiyozawa como, por ejemplo, cuando en los apuntes de Uesugi identifica el camino a la iluminación mediante el esfuerzo

---

<sup>829</sup> KMZS, vol. I, p. 11.

<sup>830</sup> KMZS, vol. I, p. 28.

individual con el concepto de la naturaleza búdica (仏性 *busshō*), esto es, la capacidad innata de todos los seres sintientes de alcanzar la iluminación.

Cuando en el *Esqueleto* hago referencia a ‘lo infinito contenido en nuestro interior (含藏無限 *ganzō mugen*)’, quiero decir que lo ilimitado está dentro de lo limitado. Por ejemplo, como [lo expuesto en la cita del *Sutra del Nirvana*] “todos los seres poseen la naturaleza búdica (一切衆生悉有仏性 *issai shujō shitsu-u busshō*)”.<sup>831</sup>

Al mismo tiempo, en los materiales de filosofía de la religión se ofrece una exégesis equivalente de la naturaleza humana vista desde la óptica de la salvación gracias al buda Amida. Aunque en este caso no se considere posible alcanzar la iluminación por el propio esfuerzo, sí que se comparte una concepción universalista de la iluminación, pues todos los seres por igual tienen la capacidad de lograrla. Por ejemplo, en uno de los escritos pertenecientes al *Borrador de una filosofía de la religión*, Kiyozawa explica la identidad que existe entre ambos caminos:

Por lo general, cuando la gente interpreta el budismo le suele resultar sencillo creer firmemente en la afirmación: “todos los seres sintientes poseen la naturaleza búdica, pueden convertirse en budas y son budas”. Sin embargo, su fe vacila cuando oyen hablar de “apuntar en dirección [al Oeste] donde se manifestarán los aspectos [característicos del cuerpo del buda Amida] (指方立相 *shihō ryūsō*)”<sup>832</sup> o de “el cuerpo de recompensa y la tierra de recompensa (報仏報土 *hōbutsu hōdo*)”.<sup>833</sup> Se trata, sin duda, de prejuicios, pues “todos

---

<sup>831</sup> KMZS, vol. I, p. 96. Dedicaremos particular atención al concepto de naturaleza búdica en el capítulo sexto, sección 6. 6. 4.

<sup>832</sup> Una de las expresiones utilizadas en la tradición del budismo de la Tierra Pura para hacer referencia a la Tierra Pura. Recordemos que, en el seno de esta tradición, se consideraba que la Tierra Pura estaba ubicada a miles de millones de tierras en dirección al Oeste. Esta máxima en concreto era una respuesta a las corrientes idealistas dentro del budismo que afirmaban que, puesto que nada existe aparte de la mente, tanto la Tierra Pura como el cuerpo del buda Amida carecen de sustancialidad.

<sup>833</sup> Epítetos utilizados para hacer referencia a la Tierra Pura y al buda Amida, quien se habría transformado en buda Amida y habría recibido la Tierra Pura en recompensa por los votos realizados y así como por su infatigable práctica destinada a salvar a todos los seres.

poseen la naturaleza búdica” y “el cuerpo de recompensa y la tierra de recompensa” son [máximas] idénticas, consistiendo su única diferencia en que uno es la potencialidad y el otro la actualidad.<sup>834</sup>

A modo de conclusión desearíamos señalar los numerosos problemas que, a nuestro juicio, encierra esta relación entre finito e infinito. En primer lugar, si tenemos en cuenta aquello que explicamos sobre las semejanzas existentes entre las ideas de Kiyozawa y las de Müller, cuando Kiyozawa, en un fragmento de los apuntes de Sumita, se hacía eco de la descripción que hace Müller de lo infinito, señalaba que la función, en este caso la facultad religiosa, nace necesariamente por la existencia de un objeto al que esta facultad se orienta. En ese caso, si concebimos la religión desde el punto de vista de la salvación gracias al buda Amida, esta teoría tendría sentido: el ilimitado, un trasunto de Amida, sería ese objeto al cual se dirige nuestra facultad religiosa. Ahora bien, ¿qué ocurre en el caso de la perspectiva del esfuerzo individual? Al fin y al cabo, ésta propone que ya estamos iluminados en potencia y que la iluminación consiste en despertar a esa verdad, esa capacidad, que reside en nuestro interior. En este caso, la facultad religiosa, como parte de la mente, sería a la vez sujeto y objeto de la religión, dado que el objeto es la misma mente. Dicho de otra forma, no habría objeto de la religión al margen de la propia mente y, por lo tanto, carecería de sentido afirmar que la facultad religiosa nace necesariamente debido a la existencia de un objeto al que esta facultad se orienta.

Esta dualidad también tiene algunas derivaciones con respecto a la cuestión del origen de la religión debatida en el capítulo anterior. Pues, si bien Kiyozawa manifestaba que, a diferencia de Spencer o Fenollosa, el origen de la religión radicaría en la facultad religiosa, lo cierto es que deberíamos matizar ahora esta conclusión. Así, en el caso de la perspectiva del esfuerzo individual, el origen de la religión radicaría por completo en la facultad religiosa, objeto y sujeto de la práctica religiosa. Sin embargo, en el caso del

---

<sup>834</sup> KMZS, vol. I, p. 335.

camino de la salvación gracias a Amida, el nacimiento de la religión partiría de la combinación de esa facultad religiosa con el objeto de esa facultad, lo ilimitado.

A estos problemas debemos sumar otra cuestión, la ambigua relación entre lo finito y lo infinito en la filosofía de la religión de Kiyozawa. ¿Estamos ante una cosmovisión monista en que limitado e ilimitado son idénticos? ¿Se trata, por el contrario, de una perspectiva dualista? ¿Acaso Kiyozawa observa este vínculo desde un punto de vista meramente soteriológico, o también desde una perspectiva ontológica y / o epistemológica? En el último apartado del siguiente capítulo volveremos a examinar estas cuestiones.

## **5. Un universo cambiante, un fundamento continuo**

Como hemos explicado al inicio de esta parte de la tesis dedicada a estudiar la filosofía de la religión de Kiyozawa, en el presente capítulo invertiremos el orden del *Esqueleto*. De tal modo, mientras que en la obra del pensador nipón el tercer capítulo está dedicado al alma y el cuarto a describir el funcionamiento del universo, aquí presentaremos primero su visión del universo y posteriormente, en el capítulo sexto, examinaremos su teoría del alma.

### **5. 1. El principio del cambio**

En el cuarto capítulo del *Esqueleto*, titulado “Sobre el cambio (轉化 *tenka*)”, Kiyozawa ofrece una descripción del universo y su funcionamiento. Como allí explica, todos los fenómenos que observamos a nuestro alrededor se caracterizan por estar en continua transformación:

Si observamos atentamente la miríada de entes del universo, [veremos cómo]

el Sol, la Luna y los astros se mueven sin cesar en el firmamento. Las montañas, los ríos y los mares siempre se agitan sobre la faz de la Tierra. Los objetos y las fuerzas están en movimiento y cambian, los elementos que componen la materia se unen y se separan, por eso los animales y las plantas nacen y mueren, se desarrollan y decaen, florecen y se marchitan.<sup>835</sup>

El cambio no sólo afectaría a los fenómenos que estudia la física o la biología, sino al universo en su conjunto, incluido el ámbito de los seres humanos y todo lo relacionado con éstos: la sociedad, la política, la economía, etc. Kiyozawa señala que en aquel entonces existía una tendencia a denominar estas mutaciones con el apelativo “progreso (進化 *shinka*)”,<sup>836</sup> nomenclatura que juzga errónea porque sólo hace referencia a una parte del cambio. Según el monje Shin, si observamos la realidad en su conjunto sólo podremos hablar de transformación (変化或は転化 *henka aruiwa tenka*),<sup>837</sup> que, a su vez, se divide en dos aspectos: la evolución (進化 *shinka*) y la disolución (退化 *taika*).<sup>838</sup> En este sentido, Kiyozawa define la “evolución” como el cambio desde lo finito hacia lo infinito y la “disolución” como la transformación de lo infinito en lo finito. Se trata de una definición que revela que no estamos meramente ante la descripción ontológica o metafísica del

---

<sup>835</sup> KMZS, vol. I, p. 16.

<sup>836</sup> En la entrada del término “evolución (進化 *shinka*)” del *Gran diccionario de la lengua japonesa* se señala que Katō Hiroyuki habría sido el autor de esta traducción. La creación de Katō, que pronto se convertiría en una de las palabras en boga durante el periodo Meiji, unía los ideogramas “avanzar (進む *susumu*)” y “cambio (化ける *bakeru*)”. Se trata de un vocablo que entonces fue utilizado con el significado de “progreso”, “avance hacia la civilización”, quedando estrechamente vinculado a la ideología nipona de fines de siglo XIX que quería desarrollar el país a través de la adopción de los conocimientos de la ciencia y la tecnología occidentales. Por su parte, Ishii Kendō (石井研堂 1865-1943), en uno de sus numerosos artículos sobre el periodo Meiji, “Las traducciones [del vocabulario] científico y psicológico (精神科学の訳語 *seishin kagaku no yakugo*)”, atribuía a Inoue Tetsujirō las siguientes palabras: “aunque propuse los términos 淳化 *junka* y 化淳 *kajun* se consolidó el término *shinka* del profesor Katō”. Ishii Kendō 石井研堂, *El origen todas las cosas [de la era] Meiji. Vol. IV (明治物事起源 Meiji monogoto kigen)*. Tōkyō, Chikuma shobō, p. 220. La opción de Inoue tenía si cabe una carga semántica mayor, pues combinaba en una palabra los caracteres “cambio” y “puro”, dado que, en opinión de Inoue, la evolución supondría una paulatina aproximación a la pureza y a la perfección.

<sup>837</sup> KMZS, vol. I, p. 16.

<sup>838</sup> Así traduce Kiyozawa 退化 (*taika*) en la versión inglesa del *Esqueleto*. Cfr. KMZS, vol. I, p. 131.

universo, sino que también se trata de una interpretación del universo en clave soteriológica, influenciada por la tradición de pensamiento budista.

## 5. 2. El principio de la sustancia persistente

Cabría matizar lo expuesto en el párrafo anterior. Pues, si bien la vertiente soteriológica de la interpretación del universo realizada por Kiyozawa está influenciada por la tradición budista, también es verdad que su particular concepción ontológica es difícil de asimilar a algunas de las corrientes de la filosofía budista. Decimos esto porque, a pesar de que la cita anteriormente traducida evoca una concepción del universo cercana a la doctrina tradicional budista según la cual todo sufre una permanente metamorfosis, lo cierto es que el bonzo Shin se acaba revelando como defensor de posturas antitéticas.

A juicio del monje Shin, a ese universo sometido a un cambio constante debe subyacer un principio fundamental (原理 *genri*), una sustancia (一体 *ittai*) que persista en dicho proceso de mutación. En caso contrario, el universo estaría compuesto por una sucesión aleatoria de creaciones y anihilaciones. Aunque se trata de una cita extensa, traduciremos íntegro el siguiente párrafo perteneciente al *Esqueleto*, pues ilustra las ideas de Kiyozawa al respecto:

En cada mutación debe existir el fundamento de una sustancia que persiste [entre el estado] anterior y el posterior. El funcionamiento del cambio puede explicarse a través de la teoría según la cual el nacimiento sigue a la muerte [produciéndose una cesura entre ambas] o [por el contrario] partiendo de la tesis según la cual existe una sustancia persistente. Aunque ambas teorías pueden explicar el funcionamiento del cambio, la primera es incapaz de interpretar la ley que une los elementos del universo, limitándose a señalar que todas las cosas serían una desordenada sucesión de creaciones y anihilaciones, un *totum revolutum* en continua mutación. Sin embargo, la verdadera forma de



la transformación tal y como se produce en el universo no consiste en tal [caos] sino en una sucesión ordenada en que necesariamente A produce B, C y D, etc. De hecho, esta es la razón por la que puede existir la investigación científica. Si no existieran leyes y principios establecidos según los cuales se rigiera el cambio de las cosas, la ciencia no podría darse. Del mismo modo, es gracias a la eficacia de la práctica religiosa y el respeto de los preceptos que, en definitiva, se producen unos resultados perentorios e inamovibles. [En caso contrario] si se produjeran efectos sin causas o si las causas no condujeran a efecto alguno ¿quién respetaría los preceptos y observaría las prácticas religiosas? De tal modo, gracias a que existe una sustancia persistente que une el estado previo y el sucesivo, el principio de causación (因果 *inga*) es necesario. Si esta sustancia no existiera no habría relación alguna entre causa y efecto y, por supuesto, no sería posible que se estableciera una relación de necesidad entre ambos. Por lo tanto, afirmamos que necesariamente debe [existir] una sustancia persistente en tanto que fundamento del proceso de transformación es necesaria.<sup>839</sup>

Este pasaje expone con claridad una de las premisas sobre las que se sostiene la filosofía de la religión de Kiyozawa, *i. e.*, la existencia de un cimiento, una naturaleza sustancial, que subyace al cambio. Sin embargo, pese a lo afirmado aquí por el pensador japonés, es común asociar el pensamiento budista al principio de la impermanencia. Por ejemplo, una de las doctrinas en que tradicionalmente la escolástica budista convino en compendiar las enseñanzas esenciales de este credo es la de los tres, o los cuatro, según versiones, sellos de la enseñanza budista (三法印 *ch. sānfǎyìn jp. sanbō in*). Éstos serían, en primer lugar, la impermanencia de todos los fenómenos (諸行無常 *ch. zhūháng wúcháng jp. shogyō mujō*); en segundo lugar, la ausencia de sustancialidad en todos los elementos que componen el universo (諸法無我 *ch. zhūfǎ wúwǒ jp. shohō muga*); y, en tercer lugar, el objetivo de la práctica religiosa, es decir, despertar a la verdad de que el nirvana es la perfecta quietud (涅槃寂靜 *ch. nièpán jìjìng jp. nehan*

---

<sup>839</sup> KMZS, vol. I, p. 17.

*jakujo*).<sup>840</sup> Estas tres máximas de la enseñanza budista no son meros principios filosóficos, sino que tienen un corolario existencial. Al fin y al cabo, la mutabilidad y la ausencia de una sustancia son una constante fuente de sufrimiento. Intentamos buscar estabilidad en este mundo que es un torrente en continuo cambio, un intrincado conjunto de causas, condiciones y efectos que escapan a nuestra comprensión, y de esta búsqueda imposible surge buena parte del padecimiento que nos aqueja. Con el fin de negar esta realidad creamos, en vano, todo tipo de ficciones psicológicas que ocultan dicha naturaleza, meros refugios temporales que no nos ofrecen una solución definitiva. Sólo cabe, pues, la búsqueda del tercero de los principios arriba mencionados: el nirvana.

Es indudable, por tanto, que la descripción del universo realizada por Kiyozawa en su *Esqueleto* se aleja notablemente de esta teoría tradicional budista. Ahora bien, lo cierto es que existen tradiciones budistas de gran influencia en el Asia Oriental que divergen sustancialmente de las enseñanzas contenidas en esos “tres sellos de la enseñanza budista” y que plantean una visión del universo que, con toda probabilidad, ejerció cierto ascendiente sobre Kiyozawa. Por ejemplo, en la traducción china del *Sutra del nirvana* (大般涅槃經 *Dà bānnièpán jīng*)<sup>841</sup> se afirma que el mundo que ante nuestros ojos aparece como impermanente (無常 ch. *wúcháng*), trufado de sufrimiento (苦 ch. *kǔ*), carente de un yo esencial (無我 ch. *wúwǒ*) e impuro (無淨 ch. *wújìng*), es, visto desde la sabiduría del buda, permanente (常 ch.

<sup>840</sup> En caso de que se hable de los “cuatro sellos de la enseñanza budista (四法印 ch. *sìfǎyìn* jp. *shi bōin*)” se añade otro principio: “todo es sufrimiento (一切皆苦 ch. *yīqiè jiēkǔ* jp. *issai kaiku*)”.

<sup>841</sup> Las dos versiones chinas principales de este sutra son denominadas “la edición del norte” y “la edición del sur”. La primera, realizada en el norte de la actual China por Dharmakshema (曇無讖 385-433) a inicios del s. V, se compone de cuarenta volúmenes. La segunda fue realizada en un reino sureño de la actual China por Huì guān (慧觀 ¿?), Huì yán (慧嚴 ¿?) y Xiè líng yùn (謝靈運 385-433), componiéndose de treinta y seis volúmenes. Esta última versión, la edición del sur, fue realizada poco tiempo después de la anterior y es, en realidad, una revisión de la traducción de Dharmakshema, en líneas generales casi idéntica. Ambas versiones han sido indistintamente utilizadas por diversas tradiciones budistas del Asia Oriental, motivo por el que, cuando en la actualidad se cita algún pasaje del *Sutra del nirvana*, es costumbre indicar la referencia de ambas versiones.

*cháng*), gozoso (樂 *ch. lè*), con un yo esencial (我 *ch. wǒ*) y puro (淨 *ch. jìng*). Es decir, doctrinas tradicionales budistas como la impermanencia o la ausencia de un yo sustancial pasaron a ser consideradas verdades convencionales que serían trascendidas desde la perspectiva de la verdad última. No profundizaremos ahora en esta doctrina, simplemente apuntaremos que esa pureza atribuida al universo en el *Sutra del nirvana* y en otros textos, siempre observado desde el punto de vista de la iluminación, se tradujo en el nacimiento de algunas corrientes del budismo del Asia Oriental que consideraban la realidad *tel quel* como la verdad última y que, incluso, juzgaban superflua la práctica religiosa. Es razonable, por tanto, vincular las ideas de Kiyozawa con estas corrientes, más aún teniendo en cuenta que el bonzo Shin tenía muy presentes estas tesis y las citaba a menudo. En un apartado del siguiente capítulo (6. 6. El alma y la tradición budista) ahondaremos en esta cuestión.

Más allá de los vínculos y las tensiones existentes entre las teorías de Kiyozawa y la tradición budista, a continuación examinaremos por qué el pensador nipón consideraba que el universo poseía un fundamento. Tal y como éste apuntaba en la larga cita que hemos traducido arriba, en su opinión era necesaria la existencia de un principio o sustancia que garantizara el orden del universo. No sólo se refería al orden físico, esto es, las leyes que rigen nuestro universo material, sino también a un principio que mantenga el orden del universo visto desde un punto de vista religioso. Dicho de otra forma, la existencia de un principio que garantice el retribucionismo moral que el budismo proclama, más conocido popularmente como la “ley del karma”, sería para él una verdad axiomática. Un principio que garantizara que aquel que respete los preceptos y lleve a cabo las prácticas religiosas obtendrá los frutos correspondientes.

Como veremos en el siguiente capítulo (**6. Sobre el alma**), Kiyozawa consideraba que el principio de la sustancia persistente era una de

las pruebas de la existencia del alma, pues ésta constituiría precisamente el fundamento que nos permite mantener una unidad psíquica a lo largo de nuestra vida. Del mismo modo, en la filosofía de la religión de Kiyozawa el alma constituye el cimiento perenne gracias al cual la carga kármica generada por nuestras acciones presentes sería transmitida a futuros renacimientos. Así, la existencia de dicho fundamento último garantizaría que nuestros actos en esta vida tuvieran una retribución en vidas futuras, al igual que nuestras acciones pasadas tendrían efecto sobre nuestra existencia actual.

### 5. 3. La ley de las causas y las condiciones

Otra de las características esenciales del universo sería, a juicio de Kiyozawa, la interrelación que afectaría a todos los seres finitos que lo componen. Si recordamos lo dicho en el capítulo anterior, Kiyozawa, en el apartado del *Esqueleto* titulado “Finito e infinito”, afirmaba que el universo se caracteriza por su “constitución orgánica (有機組織 *yūki sōshiki*)”. **Sobre la relación entre la cosmovisión budista y el romanticismo deberíamos consultar la obra de (McMahan, 2008: 77 y ss.). Igualmente, sobre la interdependencia, se puede consultar (McMahan, 2008: 162 y ss.).**

Al analizar el conjunto de escritos que elaboró Kiyozawa durante su vida, observaremos que se trata de una idea que se mantiene constante en su obra, desde los ensayos de juventud hasta los textos de madurez.<sup>842</sup> Por ejemplo, este tipo de tesis ya aparecen recogidas en sus apuntes de estudiante universitario, concretamente en un texto perteneciente al cuarto año de carrera (1886) titulado “Una causa, varios efectos (一因多果 *ichiin taka*)”, en que el pensador nipón resume de forma libre ideas contenidas en el primer capítulo del ensayo de Herbert Spencer *Ilustraciones del progreso universal* (1864, 1883).<sup>843</sup> Allí podemos encontrar afirmaciones como las siguientes:

---

<sup>842</sup> Un buen ejemplo de la continuidad de estas ideas en su etapa de madurez es su texto “La unidad de todas las cosas”, incluido en el apéndice de la presente tesis doctoral.

<sup>843</sup> Junto al título Kiyozawa indica entre paréntesis: “consultar *Ilustraciones del progreso universal*, p. 32 y ss.”. KMZS, vol. IV, p. 173.

Dado que todas las cosas que conforman el universo siempre mantienen una relación orgánica, deberá denominarse “estructura orgánica (有機上の組織 *yūkijō no soshiki*)”. ¿Cómo describir, entonces, esa relación orgánica? La definiremos diciendo que un objeto en un mismo momento y en mismo lugar se encuentra afectado por numerosas limitaciones. Pongamos un ejemplo: observemos las estrellas que brillan, suspendidas en el espacio. Diríase que no sufren limitación alguna. Nada más lejos de la realidad. [En realidad] siempre están relacionadas con otros astros, además de con las partículas del eter ilimitado. (...) De acuerdo con este argumento, irremisiblemente todo cuanto compone el universo mantiene de forma permanente infinitos vínculos entre sí. Esto es lo que denominamos relación orgánica.<sup>844</sup>

Años más tarde, en su filosofía de la religión, Kiyozawa ofrece una explicación detallada de en qué consistiría esta “constitución orgánica”, exponiendo qué mecanismos unirían ese todo interrelacionado. Aunque en ocasiones el vocabulario empleado por Kiyozawa parece inspirado en las modernas teorías de la evolución, en realidad lo expresado por el autor nipón sobre la naturaleza del cambio hunde sus raíces en la teoría budista de las causas y las condiciones.

Según la teoría de las causas (sk. *hetu*, 因 ch. *yīn* jp. *in*) y las condiciones (sk. *pratyaya* 縁 ch. *yuán* jp. *en*) todo fenómeno del universo sería el resultado (果 *ka*) de la confluencia de una causa principal (因 *in*) y de causas indirectas (縁 *en*). Así, por ejemplo, un árbol sería la consecuencia de la semilla, en tanto que causa directa, y de un vastísimo conjunto de causas indirectas, tales como el pájaro que mueve el árbol y hace que la semilla caiga, la tierra sobre la que esa semilla se deposita, la situación geográfica en que se encuentra, las condiciones climatológicas, etc. De este modo, todos los elementos del universo son a la vez causas y condiciones. En tanto que causas desarrollan su potencialidad al mismo tiempo que reciben la influencia del

---

<sup>844</sup> KMZS, vol. IV, pp. 172-173.

entorno, que va desde lo más próximo, hasta llegar al conjunto del universo, mientras que, en la medida en que son condiciones influyen sobre el resto de elementos del universo. En el *Esqueleto* Kiyozawa recurre a estas categorías para explicar el funcionamiento del universo indicando que:

Si lo observamos de forma detenida nos daremos cuenta de que cada elemento que aparece ante nuestros ojos como una realidad separada está relacionado con el conjunto de las cosas que conforman el universo. Siguiendo con esta lógica, aunque el conjunto del universo dependa de esa realidad espiritual (幽微 *yūmi*), cada uno guarda una relación recíproca con el resto de las cosas, a partir de la que es generada. (...) En conclusión, cuando se produce un resultado a partir de una cosa o sustancia, el resto de elementos del universo actúan como condiciones (助縁 *joen*). De forma que la tríada “causa, condiciones y resultado” tienen una constante relación de dependencia y producen el conjunto del universo. De tal modo, si bien desde un punto de vista podemos decir que todos los cambios del universo son el fruto de un único elemento o sustancia (一物一体 *ichibutsu ittai*), desde otra perspectiva, si hablamos con precisión, deberemos afirmar que las acciones del todo son, en definitiva, únicamente las acciones del infinito único.<sup>845</sup>

El ser humano tampoco escaparía a esta ley, siendo el alma, así como la carga kármica que ésta ha acumulado en existencias anteriores, la causa. Por su parte, los progenitores, el proceso de aprendizaje, el lugar de nacimiento, la influencia del entorno, etc. constituirían las condiciones de cada individuo.

5. 4. Finito e infinito, ¿diferencia ontológica, soteriológica o epistemológica?

Como colofón a este capítulo desearíamos examinar de nuevo la relación entre finito e infinito en un último intento por esclarecer esta

---

<sup>845</sup> KMZS, vol. I, pp. 20-21.

compleja cuestión. Se trata de un problema teórico tratado de forma algo ambigua en la filosofía de la religión de Kiyozawa. Por ejemplo, en los apuntes de Sumita podemos encontrar la siguiente cita:

Si algún ente limitado existiera al margen de lo ilimitado, entonces lo ilimitado pasaría a ser limitado; este intrincado problema filosófico deberemos dejarlo en manos de la filosofía. [Elucidar] si el conjunto de las cosas que componen el universo está fuera o dentro [del infinito], [esclarecer] la relación de esta sustancia con dos partes superpuestas es un gran problema.<sup>846</sup>

Aunque aquí Kiyozawa renuncia a ofrecer una respuesta clara sobre esta cuestión, lo cierto es que encontramos muchas otras citas en sus ensayos sobre filosofía de la religión donde discute este problema y ofrece una exégesis más clara. Así, en el cuarto capítulo del *Esqueleto* que ahora estamos examinando, “Sobre el cambio”, el pensador nipón explica que:

La relación entre lo finito y lo infinito no es tal que primero existía sólo lo infinito y, cuando éste se extinguió, lo finito apareció. Tampoco se trata de que sólo existía la talidad (真如 *shinnyo*) y que esa sustancia se transformó en la totalidad de las cosas del universo. La talidad infinita (無限真如 *mugen shinnyo*) y la miríada de entes finitos (有限万法 *yūgen manpō*) son sólo los dos lados de la misma sustancia y no diferentes sustancias o los estados sucesivos de la misma sustancia. Para mí es inconcebible que una unidad monádica se transforme espontáneamente en dos o que lo absoluto se convierta en relativo.<sup>847</sup>

Por lo que se puede deducir de esta cita, parece que el *Esqueleto* presenta una visión del universo monista según la cual la separación entre limitado e ilimitado sólo respondería a dos puntos de vista, dos perspectivas diferentes, dependiendo del estadio de desarrollo logrado por el practicante religioso. De nuevo, se trata de una concepción del universo que hunde sus

---

<sup>846</sup> KMZS, vol. I, p. 213.

<sup>847</sup> KMZS, vol. I, p. 22.

raíces en la tradición budista. Como muestra de esta cosmovisión Kiyozawa explica el vínculo que une finito e infinito del siguiente modo:

La talidad (真如 *shinnyo*) sería la causa (因 *in*) y la ignorancia (無明 *mumyō*) equivaldría a las condiciones (緣 *en*) que darían como resultado (果 *ka*) la miríada de cosas que conforma el universo (万法 *manpō*). La talidad es el absoluto ilimitado, el conjunto de las cosas del universo equivale a lo relativo limitado, y la ignorancia no es más que la expresión de la incapacidad de nuestra inteligencia. Por eso se dice: “debido al viento de la ignorancia (無明 *mumyō*) el agua de la talidad (真如 *shinnyo*) produce las olas [que constituyen] el conjunto de las cosas que conforman el universo (万法 *manpō*)”. Sin embargo, la relación entre esa talidad y el conjunto de las cosas del universo es una transformación incomprensible para nosotros. Más bien diríamos que se está aplicando el concepto de transformación a algo que no sufre tal proceso.<sup>848</sup>

Como se puede apreciar en esta cita, Kiyozawa explica que la distinción entre finito e infinito hunde sus raíces en la “ignorancia (無明 *mumyō*)” que condiciona nuestra comprensión del mundo y nos hace establecer distinciones cuando, desde el punto de vista de la iluminación, tales diferencias no existen. Según argumenta el bonzo Shin, si queremos explicar la relación entre finito e infinito utilizando la ley de las causas y las condiciones, lo ilimitado o la realidad última (真如 *shinnyo*) será la causa (因 *in*), mientras que la ignorancia (無明 *mumyō*)<sup>849</sup> equivaldrá a las

---

<sup>848</sup> KMZS, vol. I, p. 23.

<sup>849</sup> En el *Borrador de la filosofía de la religión* encontramos la siguiente definición de la ignorancia: “¿Qué es, entonces, la ignorancia? La expresión de nuestra incapacidad característica (la de los limitados) de [entender] la misteriosa transformación de lo absoluto en lo relativo. Si alcanzamos el estado de iluminación tal incapacidad se desvanecerá. En un origen la talidad y la miríada de cosas que conforman el universo no son resultados separados en el tiempo, en que antes que las causas y los efectos existía la talidad. Tampoco se trata de que al extinguirse la talidad nazcan los fenómenos del universo (万法 *manpō*), sino que la verdad última (真如 *shinnyo*) y el conjunto del universo son la cara y la cruz de una misma sustancia. No exactamente, pues aunque crea que poseen la misma sustancia (同体性相 *dōtai shōsō*), ¿cuál es la relación que existe entre ellas? Somos incapaces de discernir tal cuestión. En esto consiste, en definitiva, la ignorancia”. Cfr. KMZS, vol. I, p. 317.



condiciones (緣 *en*), dando como resultado (果 *ka*) el mundo que nos rodea (万法 *manpō*), la miríada de entes finitos. Aquí Kiyozawa, con el objetivo de ilustrar estas tesis, cita de forma libre una famosa metáfora perteneciente a un texto de gran relevancia en el corpus budista del Asia Oriental, concretamente el *Discurso sobre el origen de la fe en el budismo Mahāyāna* (大乘起信論 *Dàshèng qǐxìn lùn*).<sup>850</sup> Se trata de un pasaje en que se compara la verdad última con el agua del mar, la ignorancia con el viento y los fenómenos del mundo con las olas. Dichos fenómenos mundanos serían el resultado de la influencia de la ignorancia (viento) sobre el agua del mar (verdad última). Concretamente, se trata del siguiente fragmento:

Todos los atributos (相 *ch. xiàng*) de la mente y la conciencia (心識 *ch. xīnshí*) son ignorancia. La ignorancia no es una característica (相 *ch. xiàng*) separada de la naturaleza iluminada. [Por lo tanto] ni podrá ser destruida, ni podrá ser no destruida. Es como el agua del océano, [en que] el viento hace que se muevan las olas. Los atributos del agua y del viento son inseparables. Pero el agua no posee una naturaleza móvil, de modo que, si el viento se detiene, el movimiento [del agua también] cesa, mientras que su naturaleza húmeda queda intacta. De la misma forma, la mente de los seres sintientes, pura en su naturaleza esencial, es movida por el viento de la ignorancia. Tanto la mente como la ignorancia carecen de forma y son inseparables. Sin embargo, la mente no tiene una naturaleza móvil, de forma que, si la ignorancia cesa, también lo harán los atributos [de la mente], mientras que la esencia de la sabiduría (智 *zhì*) [se mantiene] indestructible.<sup>851</sup>

Es decir, al igual que las olas, los fenómenos del mundo carecerían de sustancialidad. Las olas no serían más que el producto circunstancial de la fuerza ejercida por el viento sobre el agua del mar, al igual que los fenómenos serían el resultado contingente de observar la realidad a través del velo de la

<sup>850</sup> Supuestamente sería la traducción al chino de un texto atribuido al poeta indio Aśvagoṣa (s. II), aunque en la actualidad es considerado una creación tardía, un apócrifo escrito en China alrededor de los ss. V-VI.

<sup>851</sup> T32, p. 576c.

ignorancia.<sup>852</sup> En consecuencia, la distinción entre finito e infinito parece reducirse a un problema de carácter gnoseológico y soteriológico, que no ontológico.

Entonces, ¿cómo es posible que seamos capaces nosotros, seres finitos, de realizar una transición hacia la infinitud? Es aquí donde tiene particular relevancia la teoría del alma de Kiyozawa. Pues el alma sería, a su juicio, esa sustancia finita capaz de desarrollarse desde lo finito a lo infinito. Entendiendo aquí por “desarrollo o progreso (開発 *kaihatsu*) de lo finito hacia lo infinito” no una transmutación de lo finito, el alma, en lo infinito,<sup>853</sup> sino un cambio de estado (境界 *kyōkai*), dado que el alma ya contendría lo infinito. Para explicar esta afirmación tan abstracta Kiyozawa pone el siguiente ejemplo: aunque una piedra preciosa (珠玉 *shugyoku*) esté en bruto, es una piedra preciosa desde el principio. Sin embargo, si la pulimos, ésta acabará desprendiendo un brillo sin par. De igual modo:

[S]i se desarrolla el conocimiento de lo finito, si éste avanza y llega a habitar el ámbito de lo infinito, no habrá problema en afirmar que esa sustancia (一体 *ittai*) [finita] también se ha transformado en lo infinito. En particular, aunque se diga que cada ente finito existe de forma separada (...) en caso de que llegue a esa verdadera esencia y se convierta en el infinito único, cada finito será, en realidad, lo infinito. La relación entre lo infinito uno con las innumerables entidades es verdaderamente misteriosa. Sin embargo, esta relación no se origina gracias al desarrollo de nuestra alma, sino que es una relación original y fundamental. Gracias al desarrollo de nuestra actividad mental hemos llegado al punto en que conocemos esta relación. Ocurre lo mismo con el desarrollo de la inteligencia y la virtud. Los sabios y virtuosos no crean la esencia de las cosas, simplemente conocen en profundidad esa naturaleza

---

<sup>852</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 23. Cuando Kiyozawa estudiaba en la Universidad de Tokio asistió a las lecciones de Hara Tanzan, bonzo que impartía clases en dicha institución sobre pensamiento budista. Hara utilizó el mencionado *Discurso sobre el origen de la fe en el budismo Mahāyāna* como texto de clase. Es más que probable que Kiyozawa esté aquí reflejando la influencia de esas lecciones, aunque se trata de una cuestión que no hemos estudiado en detalle y que dejamos para futuras investigaciones.

<sup>853</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 23.

esencial y alcanzan ese estado de sabiduría. (...) El progreso del alma hacia lo infinito nos permite deducir que ese camino de desarrollo y progreso está gobernado por la ley de las causas, las condiciones y los efectos.<sup>854</sup>

Dejando de lado la cuestión de la naturaleza del alma, que estudiaremos detalladamente en el siguiente capítulo, podríamos decir, como conclusión, que Kiyozawa defiende una ontología monista que entronca con algunas de las corrientes filosóficas centrales en el budismo del Asia Oriental, particularmente con aquéllas que enfatizan la existencia de una naturaleza iluminada latente en nuestro interior. Ahora bien, Kiyozawa era un monje perteneciente a la escuela de la Verdadera Tierra Pura, caracterizada por su énfasis en la naturaleza salvadora del buda Amida. Una perspectiva soteriológica que partiría de la convicción de la incapacidad del ser humano de alcanzar la iluminación gracias al esfuerzo individual. En otras palabras, dicha tradición establece una distinción radical entre el buda Amida y los seres vivos. Se trata, por tanto, de una cosmovisión que, a nuestro entender, es difícilmente conciliable con el monismo planteado aquí por Kiyozawa y que, sin duda, se aleja considerablemente de la ortodoxia de las doctrinas del budismo de la Verdadera Tierra Pura.

## 6. Sobre el alma

Kiyozawa dedica el tercer capítulo de su *Esqueleto* a examinar el concepto de alma. Tal y como indicamos previamente, pese a que el orden del *Esqueleto* es el contrario, en esta tesis hemos preferido centrarnos en la problemática del alma después de haber presentado someramente las ideas de Kiyozawa sobre el universo y el cambio. Esta decisión se explica porque sólo si presuponemos dicho marco conceptual podremos entender en toda su amplitud los razonamientos de Kiyozawa sobre la naturaleza del alma.

---

<sup>854</sup> KMZS, vol. I, p. 23-24.

Se ha expuesto detalladamente en puntos anteriores que Kiyozawa había definido la religión como “la unión entre finito e infinito”. Pero, ¿qué o quién alcanza esa unión? ¿dónde se produce? Es precisamente en el tercer capítulo del *Esqueleto* “Sobre el alma”, ahora objeto de nuestro análisis, donde encontramos la original respuesta del pensador nipón: el alma será el medio que facilitará la unión entre lo finito y lo infinito.

Como explicaremos en las siguientes páginas, la existencia del alma es para Kiyozawa una problemática central de su filosofía de la religión, la condición *sine qua non* de la religión, el fundamento de la facultad religiosa.<sup>855</sup> De hecho, la existencia del alma es considerada por Kiyozawa como una necesidad racional, una condición fundamental que afecta al conjunto de la naturaleza, al universo. De nuevo encontramos en la argumentación de Kiyozawa presupuesto ese fundamento metafísico del que hemos hablado con anterioridad, la necesidad racional de que exista una entidad subyacente que garantice los principios de la causa necesaria y la identidad persistente. Estos principios, como expondremos más adelante, están estrechamente vinculados a una concepción de un universo marcada por la teoría budista del karma, es decir, constituyen una garantía de que en nuestra existencia las acciones tienen consecuencias, ya sea en nuestra vida actual o en las sucesivas.<sup>856</sup>

---

<sup>855</sup> En palabras del monje japonés el alma es: “la esencia de la facultad religiosa”. KMZS, vol. I, p. 228. En su ensayo sobre esta cuestión Hino Keigo enfatiza en diversas ocasiones que el motivo por el que Kiyozawa insiste en la existencia del alma es porque en caso contrario “la existencia de la facultad religiosa y de la propia religión se vuelve insostenible”. Hino Keigo 日野圭悟, “Sobre el tercer capítulo ‘El alma’ en el *Esqueleto de la filosofía de la religión* de Kiyozawa Manshi (清沢満之の『宗教哲学骸骨』第三章「靈魂論」について *Kiyozawa Manshi no shūkyō tetsugaku gaikotsu daisan shō reikonron ni tsuite*)”. En *Boletín de investigación de Posgrado de la Universidad Ōtani* (大谷大学大学院研究紀要 *Ōtani daigaku daigakuin kenkyū kiyō*), 2004, p. 35. Se trata de una tesis plausible, pero podemos ir más allá y hablar de una necesidad metafísica: sin alma no existirá una sustancia que garantice la continuidad y, sin la continuidad, nos encontraríamos ante un universo irracional, hipótesis que en reiteradas ocasiones Kiyozawa rechaza taxativamente.

<sup>856</sup> En el *Esqueleto* explica que “debe existir una sustancia que persista. Ese algo que está perdido [en el reino de las aflicciones] o que alcanza la iluminación (迷悟 *meigo*), que actúa y siente [las retribuciones] (修感 *shukan*) no es otro que el alma de cada uno de nosotros”. KMZS, vol. I, pp. 17-18. Por su parte, en los apuntes de Uesugi comenta que la existencia del alma, aunque no sea más que una hipótesis, “es un supuesto irrenunciable, la condición de

## 6. 1. El alma como la “sustancia consciente o aperceptiva”

En el tercer capítulo del *Esqueleto* Kiyozawa presenta tres definiciones del alma que resumirían, *grosso modo*, las principales teorías sobre el alma que el ser humano habría concebido a lo largo de la historia. Se trata de: el alma material (靈魂有形説 *reikon yūkei setsu*), el alma inmaterial (靈魂無形説 *reikon mukei setsu*) y el alma en tanto que autoconciencia (靈魂自覚説 *reikon jikaku setsu*). Kiyozawa critica las dos primeras concepciones y argumenta en favor de la tercera de ellas, que constituye, en definitiva, su propia definición del alma. Comentaremos a continuación la descripción que hace de esas dos primeras concepciones del alma y después pasaremos a analizar su propia definición del alma como autoconciencia.

En primer lugar, Kiyozawa presenta la idea del alma material como la menos desarrollada (未開 *mikai*) de todas las definiciones del alma. Se trataría de una concepción nacida de un proceso asociativo en que el alma es representada a imagen y semejanza del cuerpo. Es posible que, cuando Kiyozawa presentó esta teoría con el fin de refutarla, tuviera en mente las creencias populares sobre espectros y seres sobrenaturales tan extendidas entre la población japonesa a finales del s. XIX.<sup>857</sup> Creencias que la mayoría de los monjes budistas modernistas juzgaban severamente como supersticiones que debían erradicarse de una sociedad que avanzaba por la senda de la civilización. Este fue el caso de Inoue Enryō, quien dedicó considerables esfuerzos al estudio de las creencias en lo sobrenatural, a comprenderlas e intentar refutarlas. En 1888, debido a una enfermedad de Inoue, Kiyozawa lo substituyó impartiendo un curso sobre psicología en la

---

posibilidad del conocimiento”. KMZS, vol. I, p. 82.

<sup>857</sup> Así lo destaca Tamura Akinori 田村晃徳 en “El alma en Kiyozawa Manshi (清沢満之における「靈魂」 Kiyozawa Manshi ni okeru “reikon”)”. En *Anuario de la asociación de estudios del budismo japonés* (日本仏教学会年報 *Nihon bukkyō gakkai nenpō*), no. 71, 2005, pp. 257-258.

Academia de Filosofía.<sup>858</sup> Aunque las lecciones se centran en cuestiones de fisiología y percepción, también se incluye un apartado sobre alteraciones de la percepción y otro sobre trastornos psicológicos en los que Kiyozawa, basándose en estudios científicos, intenta refutar todas las supersticiones extendidas entre el pueblo. Concretamente, en el prólogo de sus lecciones sobre psicología ofrece algunas interesantes reflexiones sobre esta cuestión:

Durante todas las épocas y en todos los lugares de la geografía son comunes los hechos prodigiosos (奇事 *kiji*) o las historias de espíritus (怪談 *kaidan*). En líneas generales todas siguen un patrón similar y, al ser analizadas, deben ser incluídas en la categoría de lo misterioso (不思議 *fushigi*). Por poner un ejemplo, en estos últimos tiempos se han extendido [las creencias] espiritistas (狐狗狸 *kokkuri*) y abundan los amantes de lo sobrenatural, al tiempo que existe un considerable número de personas que consideran tales creencias como supersticiones y alertan sobre sus repercusiones sociales. Obviamente este tipo de creencias sólo anidan en las capas bajas e iletradas de la sociedad, y entre aquellos de costumbres corrompidas. [Sin embargo], aquellos que, en cierta medida, han despertado a la razón no se dejan engañar por [las historias de] fantasmas. No sólo las rechazan, sino que abominan de tales absurdidades difamándolas, aunque no las investigan. Por su parte, aquellos que aman la verdad no las califican de supersticiones, ni las rechazan por absurdas, sino que van un paso más allá, investigando sobre sus orígenes, para [así] disolver las dudas (疑惑 *giwaku*) [arraigadas en la] sociedad. (...) De tal forma, [en la actualidad] son muchos los que interpretan lo sobrenatural y misterioso desde el punto de vista de la psicología.<sup>859</sup>

Así, pues, es posible que cuando, en su *Esqueleto*, Kiyozawa describía la concepción del alma como una existencia material tuviera presentes las creencias populares que en escritos anteriores él mismo había considerado como el fruto de la sinrazón. Sin embargo, teniendo en cuenta su definición

---

<sup>858</sup> No pudo impartir la asignatura en su totalidad, ya que a mitad de ese curso académico Kiyozawa fue llamado a Kioto para ocupar el cargo de director de Escuela Intermedia de la Prefectura de Kioto.

<sup>859</sup> KMZS, vol. III, p. 165.

de esta concepción del alma es más plausible creer que aquí se refería a las narraciones de viajeros y antropólogos decimonónicos sobre las creencias de los llamados pueblos primitivos. Leamos primero algunos fragmentos del *Esqueleto* donde se describe la teoría del alma material:

[A]lgunos la conciben de forma idéntica a un hombre vivo, con orejas, ojos, nariz, boca, pecho, barriga y las cuatro extremidades (...) para unos el alma es una sombra, para otros es el aliento (...) parte cuando el hombre muere y vuelve de visita a menudo, vagando alrededor de la tumba y entra en el interior de otros hombres. Cuando los seres humanos aún están vivos, el alma abandona el cuerpo durante el sueño y se va a otros lugares. Igualmente ocurre cuando se sufre un desmayo, apoplejía, etc.<sup>860</sup>

Esta concepción del alma coincide con las tesis que expuso Fenollosa en sus conferencias sobre el origen de la religión, que han sido objeto de estudio en un capítulo previo de esta tesis doctoral. Allí Fenollosa, basándose principalmente en el primer volumen de los *Principios de Sociología* de Spencer, describía las creencias primitivas según las cuales el alma poseería forma y existencia material, esto es, como una parte del cuerpo. Las distintas etapas que atravesarían las creencias del mal llamado “hombre primitivo”, según detalla Fenollosa, coinciden en su práctica totalidad con la definición del alma material que da Kiyozawa en su *Esqueleto*.<sup>861</sup> Recordemos, por ejemplo, que Spencer, en el primer volumen de sus *Principios de sociología*, describía las creencias sobre el alma como una de las fases previas al nacimiento de la religión. En dicho ensayo Spencer expone que el intento de dar una explicación a los sueños está estrechamente vinculado con las primeras teorías sobre el alma, pues los hombres primitivos interpretan “sus

---

<sup>860</sup> KMZS, vol. I, p. 13.

<sup>861</sup> Cfr. E. Fenollosa, *op. cit.*, p. 77. Kiyozawa expone ideas similares en su *Borrador sobre psicología* (心理学試稿 *Shinri gaku shikō*), redactado entre 1889 y 1890, donde compara las creencias del alma material con las primitivas teorías en que el alma era ubicada en diferentes lugares del cuerpo, cuando “se decía que estaba en la zona baja del vientre (丹田 *tanden*), en el pecho o en la cabeza”. KMZS, vol. III, pp. 227-228.

sueños como si fueran realidades”<sup>862</sup>. De tal modo, el alma es concebida como un elemento material que abandona el cuerpo durante el sueño, de manera que todo lo que se vive durante los sueños es algo que realmente ocurrió y que nuestra alma experimentó separada del cuerpo.<sup>863</sup> Igualmente, el hombre primitivo interpreta que los estados de alteración mental, como apoplejía, catalepsia, éxtasis, etc., son consecuencia de las ausencias de esa parte del cuerpo que es la mente.<sup>864</sup> En un principio, la muerte también es considerada por los primitivos como una ausencia temporal del alma y por ello creen que la resurrección es posible. Pero, con el paso del tiempo, la concepción del alma dejará de ser material, pasando a ser imaginada como el aliento o como una sombra. De tal modo, la resurrección del fallecido ya no será inmediata, sino que se producirá en una época lejana.<sup>865</sup> Según las tesis de Spencer, esta nueva concepción inmaterial del alma quedará estrechamente ligada a las creencias en fantasmas, espectros y demás existencias espirituales que habitan nuestro universo. Éstas pasarán a ser consideradas como fuerzas invisibles, responsables de buena parte de los fenómenos sobrenaturales, tanto de carácter benéfico como maléfico. De igual forma, serán capaces de poseer el cuerpo del ser humano, provocando todo tipo de enfermedades o, por el contrario, efectos benéficos como la inspiración. Es a partir de las ceremonias destinadas a controlar a estos espíritus, y también como una derivación de la veneración a los antepasados, de donde nacería, en opinión de Spencer, la religión. Son notables, pues, las semejanzas entre estas creencias primitivas sobre la naturaleza del alma que describe Spencer, por una parte, y la primera definición del alma que presenta Kiyozawa, por otra.

La segunda de las definiciones del alma que recoge el tercer capítulo del *Esqueleto*, el alma inmaterial, consiste en una posición teórica nacida del paulatino refinamiento de la definición del alma material. Kiyozawa explica que la evolución de estas últimas doctrinas habría derivado en planteamientos

---

<sup>862</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 150.

<sup>863</sup> Cfr. H. Spencer, *op. cit.*, p. 151 y ss.

<sup>864</sup> Cfr. H. Spencer, *op. cit.*, pp. 158-165.

<sup>865</sup> Cfr. H. Spencer, *op. cit.*, pp. 190-191.



materialistas que rechazan la existencia de todo aquello que no pueda detectarse mediante la experimentación y la percepción. Una cosmovisión para la cual el alma no sería más que un simple epifenómeno de los procesos físicos, el resultado de nuestras reacciones nerviosas o la mera manifestación de la actividad molecular.

Estos planteamientos materialistas son rechazados por Kiyozawa con vehemencia. De hecho, el bonzo Shin califica dichas tesis como “la teoría del alma más irracional” y considera que estos pensadores “conceden demasiada importancia a la materia y al movimiento, ignorando otras realidades”.<sup>866</sup> Imaginamos que Kiyozawa estaba aludiendo a la dimensión espiritual de la existencia cuando aquí se refería a “otras realidades”. Por lo que se puede deducir de estas afirmaciones, le resulta inconcebible que aquello que llamamos actividad mental sea el fruto exclusivo de la materia. Según dice:

[A]unque consideramos que las actividades mentales son el resultado de la unión de actividades físicas (分子作用 *bunshi sayō*), debe de existir una sustancia especial que constituya el centro de esa amalgama, ésta no es otra que el alma.<sup>867</sup>

En el *Esqueleto* no se es demasiado explícito sobre los motivos por los que rechaza esta definición [de alma inmaterial]. Sin embargo, tal y como expondremos con mayor detalle algunas páginas más adelante, Kiyozawa simpatizaba con los pensadores contrarios a las corrientes teóricas materialistas. De hecho, en el Japón Meiji, particularmente en el ámbito budista, el propio Kiyozawa e Inoue Enryō intentaron refutar las corrientes materialistas que concebían la totalidad del universo como la manifestación de una única realidad material y defendieron la existencia de una dimensión espiritual, entendiendo el alma como uno de los bastiones irrenunciables de la metafísica budista. El máximo representante del materialismo en aquellos

---

<sup>866</sup> KMZS, vol. I, p. 15.

<sup>867</sup> KMZS, vol. I, p. 15.

años fue el profesor Katō Hiroyuki (加藤弘之 1836-1916) quien, recordemos, fue uno de los miembros fundadores de la Sociedad Meiroku, además de alto funcionario del gobierno Meiji y profesor de la Universidad de Tokio, de la que llegaría a ser rector en el año 1890. Su obra *Nueva teoría de los derechos del hombre* (人権新説 *Jinken shinsetsu*), publicada en 1882, donde exponía su particular visión materialista del mundo, motivó la respuesta de Inoue Enryō en sus ensayos *Una velada de conversaciones filosóficas* (哲学一夕話 *Tetsugaku ichiyūwa*), publicado en 1886-7, y *La esencia de la religión. Segundo volumen* (哲学要領・後篇 *Tetsugaku yōryō, kōhen*), que vio la luz en 1887.<sup>868</sup>

A estas circunstancias locales debemos sumar la influencia de autores que en la Europa decimonónica teorizaban sobre la existencia de la dimensión espiritual con el objetivo de salvar determinadas entidades metafísicas cuestionadas entonces desde el ámbito de la ciencia o de la filosofía. Es plausible considerar que Kiyozawa recibió la influencia de estos pensadores durante su etapa de estudiante en la Universidad de Tokio, a través de las lecciones de historia de la filosofía de E. Fenollosa y L. Busse. En el caso de Fenollosa, buena parte de las obras de referencia que manejaba, desde la historia de la filosofía de su profesor en Harvard, F. Bowen, pasando por las obras de H. Spencer,<sup>869</sup> negaban, desde posiciones teóricas divergentes, la concepción del universo característica del positivismo. En el caso de Busse, sus lecciones se basaban fundamentalmente en las teorías de H. Lotze, filósofo germano cuya concepción del alma también se desmarcaba del materialismo y cuya posible influencia sobre el pensamiento de Kiyozawa

---

<sup>868</sup> Cfr. Torii Hakurō 鳥井博郎, *Historia del pensamiento Meiji* (明治思想史 *Meiji shisō shi*). Tōkyō, Mikasa shobō, 1947, pp. 133 y ss. S. Funayama, *op. cit.*, pp. 33-34, 277-280.

<sup>869</sup> Por ejemplo, H. Spencer, en la tercera edición de sus *Principios de Psicología* (1881) argumenta en contra de la concepción de la mente como un mero epifenómeno del cuerpo. En su opinión, dado que a la mente sólo puede acceder uno mismo y lo que en su interior ocurre no puede ser observado por el resto de personas, promulgar que su contenido sólo es el fruto de impulsos físicos es una tesis imposible de probar. Cfr. Herbert Spencer, *Principles of Psychology*. Vol. I. New York, D. Appleton and Company, 1881, pp. 129-142. Otro de los profesores de E. Fenollosa en Harvard, John Fiske, resumía estas tesis de H. Spencer en su obra *Cosmic Philosophy*, vol. II. London, MacMillan and Co., 1874, pp. 73-97.

será objeto de análisis en esta tesis.

Ahora bien ¿de qué modo creía Kiyozawa que podía refutar los razonamientos materialistas? En opinión del bonzo Shin, su propia concepción del alma, la correspondiente a la tercera de las tres definiciones del alma que expone en el *Esqueleto*, el alma como “la sustancia aperceptiva (靈魂自覺説 *reikon jikaku setsu*)”,<sup>870</sup> no sólo describiría la característica principal del alma, sino que también tendría la virtud de refutar las tesis materialistas. Citaremos aquí la versión inglesa del *Esqueleto*, donde expone con mayor detalle sus ideas al respecto:

Aquello más inmediato para nosotros es la conciencia. El resto de cosas nos son dadas a conocer a través de ésta o, más bien, están contenidas en ella. Por tanto, la conciencia es el hecho fundamental de nuestra experiencia. Consiste en numerosos fenómenos, percepciones de colores, sonidos y olores, emociones de alegría, miedo, ira, pensamientos, deseos, etc. La cuestión es ¿quién realiza todas esas acciones? No lo hace la cara, ni las vísceras, ni la sangre, ni los músculos, ni los nervios. Lo hace el ser humano, él mismo. Es su espíritu, su alma, quien lo hace. Esto es [lo que llamamos] autoconciencia o apercepción, tratándose de una función sintética que acompaña todos los actos particulares de la conciencia. Veo, escucho, siento y conozco, deseo y decido. Estos actos de conciencia no están dispersos e inconexos. Los actos de conciencia de los momentos precedentes y sucesivos están relacionados sintéticamente y unidos entre ellos por la autoconciencia. (...) El hecho de que no sólo la conciencia de los momentos precedentes y siguientes sino también la de que años y años de recuerdos puedan ser evocados y recogidos pese a los cambios de las partículas materiales del cuerpo, prueba necesariamente que existe una realidad continua que sintetiza el inmenso número de actos de

---

<sup>870</sup> De nuevo, la traducción de la terminología acuñada por Kiyozawa presenta problemas. Literalmente deberíamos traducir “自覺 (*jikaku*)” por “autoconciencia”. Sin embargo, cuando Kiyozawa tradujo el *Esqueleto* al inglés optó por “apercepción”, “autoconciencia” y “conciencia” como traducciones de ese vocablo japonés. Teniendo en cuenta que, en origen, Kiyozawa se inspiró en el vocabulario filosófico occidental para dar forma a su terminología nipona, es probable que “自覺 (*jikaku*)” fuera concebida por Kiyozawa como una traducción de todos estos términos, de modo que los utilizaremos indistintamente.

conciencia en un sólo yo.<sup>871</sup>

Por lo tanto, en opinión de Kiyozawa la característica principal de la conciencia sería su función sintética, es decir, su capacidad de unificar todos los fenómenos que encontramos en el interior de la mente: percepciones, sentimientos, deseos, conceptos, etc. Al fin y al cabo, gracias a la conciencia somos capaces de realizar operaciones mentales tan distintas entre sí como observar qué está ocurriendo en nuestro interior en el momento presente, tomar decisiones o evocar recuerdos del pasado.

Kiyozawa concluye que la conciencia es la responsable de que mantengamos la identidad personal. Se trata del *continuum* subyacente al flujo de pensamientos, sensaciones, recuerdos y demás fenómenos que componen nuestra mente, una realidad sin interrupciones (不斷相續 *fudan sōzoku*) que otorga unidad a nuestra personalidad (精神 *seishin*).<sup>872</sup> Es más, se pregunta Kiyozawa, en caso de que no presupusiéramos la existencia de esta realidad, ¿cómo explicaríamos la presencia en nosotros de recuerdos acumulados desde hace decenas de años, que se han mantenido en nuestro interior a pesar de los cambios físicos que hemos experimentado? De tal modo, esta definición del alma propuesta por Kiyozawa es, al mismo tiempo, su primera prueba de la existencia del alma. A su juicio, la introspección, el acto mismo de observar nuestra mente desde la conciencia, es prueba de que nuestra mente forma un todo unificado o, al menos, es capaz de hacerlo a voluntad.

A esta prueba interna de la existencia del alma, Kiyozawa suma otra, en este caso externa. Recordemos que su concepción del universo suponía la existencia de una sustancia subyacente a todos los cambios que en este se producen. Una sustancia que, tal y como hemos explicado anteriormente, constituiría una necesidad metafísica. Un principio del

---

<sup>871</sup> KMZS, vol. I, p. 132.

<sup>872</sup> Cfr. KMZS, vol. I, pp. 15-16.

universo racional postulado por Kiyozawa que, en este tercer capítulo del *Esqueleto* ahora objeto de nuestro análisis, es relacionado con la existencia del alma. De hecho, en el cuarto capítulo del *Esqueleto* que hemos estudiado en la sección precedente de esta tesis doctoral, el monje nipón afirmaba la necesaria existencia de un fundamento que subyazca al cambio, y añadía:

Dicho sea de paso, habiendo establecido esto, tenemos aquí una nueva prueba de la existencia del alma. Si las llamadas ‘transición del mundo de las aflicciones al de la iluminación (転迷開悟 *tenmei kaigo*)’ y ‘sentir la retribución [placentera o desagradable] gracias al cultivo [del bien o del mal] (修因感果 *shuin kanka*)’ son, en definitiva, estados cambiantes [de nuestra actividad mental], entonces debe de existir una sustancia permanente. Aquello que trasciende las aflicciones y alcanza la iluminación, aquello que a través de la práctica llega al despertar, es el alma de cada uno de nosotros. El alma es, en definitiva, la sustancia que persiste [en la transición] entre el mundo de las aflicciones y la iluminación, que permanece entre la práctica espiritual y su fruto. Las pruebas de la existencia del alma son la unidad de la conciencia (自覚一致 *jikaku icchi*) y el fundamento del cambio (転化基本 *tenka kihon*).<sup>873</sup>

Tal y como se afirma en esta cita, al igual que el conjunto del universo debe tener un fundamento, el alma constituye el sostén último e indestructible de cada persona. Asimismo, si atendemos a lo que afirma Kiyozawa en el conjunto de sus materiales de filosofía de la religión sobre el alma, habría que contar entre las características distintivas de ésta no sólo la capacidad de ser consciente, sino también la inmortalidad y la unicidad, cuestiones sobre las que se hablará más adelante.<sup>874</sup>

En los siguientes apartados indagaremos sobre esta definición del alma que dio Kiyozawa en el *Esqueleto*, basándonos principalmente en el

---

<sup>873</sup> KMZS, vol. I, p. 16-17.

<sup>874</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 198. Kiyozawa consideraba que a partir de la definición del alma como conciencia se deducían de forma necesaria su unicidad y su inmortalidad. Más adelante, cuando discutamos el problema de la inmortalidad del alma según Kiyozawa, daremos más detalles sobre dicha cuestión.

resto de materiales de su filosofía de la religión. Del mismo modo, examinaremos críticamente las investigaciones sobre la concepción del alma de Kiyozawa Manshi que han sido realizadas hasta la fecha por teóricos nipones y, por último, intentaremos desentrañar la posible influencia sobre este aspecto del pensamiento de Kiyozawa tanto de filósofos occidentales, como de tradiciones teóricas budistas.

## 6. 2. Posibles influencias sobre la teoría del alma: la pista occidental

Hemos indicado en la introducción al análisis de la filosofía de la religión de Kiyozawa que no abundan los trabajos de investigación sobre esta materia. Sin embargo, en el caso concreto de su teoría del alma, sí que encontramos varios artículos y secciones de monografías donde se aborda tal cuestión. De ellos mencionaremos ahora los que intentan identificar el vínculo que guardaría la definición del alma de Kiyozawa con la filosofía occidental. Esta posible relación fue expuesta en primer lugar por el profesor Nishiyama Kunihiro, quien, hace ya más de cinco décadas, aventuraba la influencia de numerosos filósofos sobre la teoría del alma de Kiyozawa. En concreto afirmaba:

[P]or todos es conocido que este tipo de teorías del alma en tanto que autoconciencia aparecen en el *Cármides* (164D-170D) de Platón, en las *Enéadas* 5-3 de Plotino, en las *Meditaciones* (II, p. 22) de Descartes donde se presenta el denominado conocimiento del conocimiento (*νόησις νοήσεως*) o el pensamiento autoconsciente del *cogitatio*. Cuando [un sujeto] A conoce [un objeto] B, el conocedor y aquello conocido son cosas diferentes. (...) Sin embargo, cuando nos damos cuenta de que el conocimiento funciona de tal forma, alcanzamos el conocimiento del conocimiento, conocemos el propio conocimiento, el denominado auto-conocimiento (自知 *jichi*), podemos decir que es [entonces] cuando la autoconciencia (自覚 *jikaku*) se constituye en su forma más pura. En esta clase de auto-conocimiento [la unión] entre lo que conoce y lo conocido [es tal] que en el espacio entre ellos no puede

introducirse ni una mota de polvo. Además, en la versión inglesa “auto-conciencia” es vertido como “*apperception*” [algo que mostraría que Kiyozawa] establece la “*transzendente Apperception*” de la *Crítica de la razón pura* de Kant como uno de sus ejes.<sup>875</sup>

Además de las indicaciones del profesor Nishiyama, en años recientes han sido publicados otros ensayos en que se intenta desentrañar cuál es el origen de la definición de Kiyozawa. El profesor Imamura Hitoshi, quizá el único autor junto con Nishiyama que ha estudiado en profundidad la dimensión filosófica del pensamiento de Kiyozawa, hace la siguiente observación en un breve comentario incluido en un apéndice de las *Obras completas* de Kiyozawa:

El “alma” debe ser considerada como un término utilizado por Kiyozawa [con un significado] que comprende desde el *cogito* cartesiano, pasando por la subjetividad kantiana, hasta llegar al *Geist* de Hegel y que, huelga decirlo, fue transformado por el propio Kiyozawa.<sup>876</sup>

Por otra parte, los investigadores Tamura Akinori y Hiya Keigo han señalado respectivamente la posible influencia sobre Kiyozawa de las tesis de Sócrates<sup>877</sup> y Platón<sup>878</sup> sin aportar, no obstante, soporte textual alguno que

---

<sup>875</sup> Nishiyama Kuniyoshi 西山邦彦, “Los fundamentos filosóficos de Kiyozawa Manshi (清沢満之の哲学的基礎 *Kiyozawa Manshi no tetsugaku-teki kiso*)”. En Kyōka kenkyū jo (eds.), *Investigación sobre Kiyozawa Manshi* (清沢満之の研究 *Kiyozawa Manshi no kenkyū*). Kyōto, Kyōka kenkyū jo, 1957, pp. 302-303.

<sup>876</sup> KMZS, vol. I, p. 434.

<sup>877</sup> Según Tamura: “en el trasfondo de las tesis [de Kiyozawa] sobre el alma encontramos el punto de vista de los filósofos. En definitiva, basándonos en el número de citas que hace, no hay duda de que la influencia de Sócrates y demás [pensadores] es considerable”. Tamura Akinori 田村晃徳, “La comprensión del alma en Kiyozawa Manshi (清沢満之における「靈魂」の理解 *Kiyozawa Manshi ni okeru “reikon” no rikai*)”. En *Investigaciones sobre indología y budología* (印度学仏教学研究 *Indo bukkyō gaku kenkyū*), no. 52(2), 2004, p. 535. A esto debemos añadir que en este mismo ensayo señala la posible influencia de pensadores relacionados con los orígenes de la psicología moderna tales que Hamilton, Bayn, Sully o Carpenter, autores sobre los que Kiyozawa dejó escritas algunas notas en sus apuntes de la época de universitario. Tamura, sin aportar fundamento documental, concluye que: “[e]n definitiva, en el inicio de la reflexión de Kiyozawa sobre ‘el alma’ y sus funciones la psicología juega un papel destacado. ¿Acaso no podríamos suponer que constituye uno de los elementos de las tesis del *Esqueleto*?”. A. Tamura, *op. cit.*, p. 536.

sustente sus hipótesis.

Antes de analizar las hipótesis interpretativas a las que acabamos de hacer alusión, apuntaremos algunas de nuestras impresiones sobre las propuestas de Nishiyama, por ser las más interesantes en nuestra opinión y porque prácticamente engloban al resto. En nuestra opinión, Nishiyama abre en exceso el abanico de posibles influencias sin, además, aportar citas que apoyen sus hipótesis. Consideramos particularmente difícil justificar el vínculo entre la concepción del alma de Kiyozawa y la de Sócrates-Platón. Es más, como veremos con posterioridad, resulta sencillo refutar esta hipótesis basándonos en algunas de las anotaciones de Kiyozawa sobre la materia. Sin embargo, Nishiyama realiza una lúcida observación cuando señala que posiblemente Kiyozawa se inspiró en el concepto de “apercepción trascendental (*Transzendente Apperzeption*)” expuesto por Kant en su *Crítica de la razón pura*. Del mismo modo, creemos justificada la comparación con Descartes pues, tal y como veremos en las siguientes líneas, el propio Kiyozawa asoció las ideas del filósofo francés con su concepción del alma.

Con el fin de entender con mayor profundidad la relación entre la concepción del alma de Kiyozawa y la tradición de pensamiento occidental resulta imprescindible consultar uno de los documentos que constituyen sus materiales de filosofía de la religión. Nos referimos a sus *Lecciones sobre*

---

<sup>878</sup> A juicio de Hino: “[e]n el tercer capítulo ‘Sobre el alma’ perteneciente al *Esqueleto de una filosofía de la religión* de Kiyozawa, publicado en 1892, el alma es concebida a un tiempo como ‘la sustancia aperceptiva’ y como ‘la sustancia permanente (不断相続の一体 *fudan sōzoku no ittai*)’, i. e., aquello sobre lo que se asienta nuestra subjetividad. Consideramos que esta tesis, el alma entendida como el “yo”, parte de la teoría del yo occidental tal y como la expone Platón”. Hino Keigo 日野圭悟, “Kiyozawa Manshi y el problema del ‘yo’ (清沢満之と「自己」の問題 *Kiyozawa Manshi to ‘jiko’ no mondai*)”. En *Estudios religiosos* (宗教研究 *Shūkyō kenkyū*), no. 79(4), 2006, p. 292. Nótese que aquí Hino, sin siquiera explicar cuál sería el concepto del “yo” según Platón, lo equipara al conjunto de la tradición occidental, como si se tratara de un conjunto uniforme en que una idéntica opinión sobre el “yo” se hubiera mantenido incólume a través de las diversas épocas históricas, entre los distintos filósofos y corrientes teóricas.



*filosofía de la religión*, publicadas en la *Revista de estudios doctrinales* entre 1888 y 1889. A diferencia del *Esqueleto*, obra en donde resume las definiciones del alma en las tres que hemos comentado antes, en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Kiyozawa ofrece hasta cinco definiciones del alma y las expone de forma más detallada. Se trata de: la teoría del alma material (靈魂有形論 *reikon yūkei ron*), la teoría del alma inmaterial (靈魂無形論 *reikon mukei ron*), la teoría del alma sustancial (靈魂有体論 *reikon yūtai ron*), la teoría del alma insustancial (靈魂無体論 *reikon mutai ron*) y la teoría del alma consciente (靈魂有覺論 *reikon yūgaku ron*). Estas lecciones son particularmente relevantes, pues en ellas Kiyozawa realiza sugerentes comentarios en donde explícitamente relaciona alguna de estas cinco definiciones del alma con corrientes de pensamiento occidental y filósofos en concreto.

Si bien en estas *Lecciones sobre filosofía de la religión* Kiyozawa no hace alusión alguna a esta cuestión, la forma en que presenta las cinco definiciones del alma recuerda considerablemente a un esquema evolutivo. Dicho de otra forma, de las palabras de Kiyozawa se deduce que estas cinco definiciones del alma parten de la postura más ingenua y primitiva sobre la materia, avanzando hasta llegar a la más refinada. De este modo, la quinta y última definición, que sería precisamente aquella propuesta por Kiyozawa, constituiría la cima de dicho proceso evolutivo. Además, Kiyozawa presenta la relación que vincularía a estas cinco definiciones siguiendo una narración que recuerda al proceso dialéctico hegeliano. Es decir, durante un periodo nacería y se impondría una visión del alma que, posteriormente, sería rechazada y sustituida por una concepción del alma antagónica a la precedente. En concreto, en dicha taxonomía quedaría comprendido el tránsito de una postura que defiende la existencia del alma, el alma material, a una que la niega, la teoría del alma inmaterial; y de nuevo volvería a repetirse el mismo movimiento, pues según la teoría del alma corpórea el alma existe, mientras que la teoría del alma incorpórea defenderá otra vez que el alma no

existe. Finalmente, este proceso de afirmación y negación del alma alcanzaría su cénit con la aparición de la quinta y última definición, la teoría del alma como conciencia.

De las cinco definiciones, la primera, la concepción del alma como material, es en opinión de Kiyozawa la más primitiva, pues es defendida por quienes aún no establecen una clara diferencia entre la dimensión material y la espiritual. En palabras del monje nipón, es: “la más infantil [de las concepciones del alma], nacida en una época en la que aún no se distingue lo material y lo espiritual”.<sup>879</sup> Sin duda se trata de una referencia a la primera definición del alma del *Esqueleto*, la cosmovisión de los pueblos primitivos de la que hemos hablado con anterioridad. La segunda definición, la teoría del alma inmaterial, correspondería a la versión primitiva del materialismo que niega la existencia del alma. Según esta tesis, el alma no posee materialidad y, precisamente por ese motivo, no existe. En consecuencia, según esta concepción del alma, cuando el ser humano muere, este hecho constituye el final definitivo de su existencia:

[A]l adoptar [la posición teórica] de que el alma no tiene materialidad (形質 *keishitsu*) llegan a la conclusión de que no existe. Según quienes piensan así, cuando llega la muerte, el cuerpo en su totalidad se extingue. (...) Sin duda, [esta concepción del alma] no se diferencia en mucho de la visión más infantil.<sup>880</sup>

La tercera definición, la teoría del alma sustancial, nació cuando por vez primera se diferenció entre lo material y lo espiritual. Entramos en un periodo del pensamiento en que se reconoce la existencia de entidades que no son perceptibles para el ser humano: “al diferenciar de forma lúcida entre material y espiritual, al despertar a la existencia de lo inmaterial, se inicia la

---

<sup>879</sup> KMZS, vol. I, p. 193.

<sup>880</sup> KMZS, vol. I, p. 193.

ciencia y al tiempo se produce un gran avance intelectual”.<sup>881</sup> A diferencia de la teoría inmaterial del alma, que consideraba la muerte como el cese definitivo de cualquier tipo de existencia, esta tercera definición del alma asume que tras la muerte nuestra alma asciende al paraíso (天界 *tenkai*). Sin embargo, según Kiyozawa, la distinción radical que esta concepción del alma establece entre lo material y lo espiritual estaría preñada de problemas. En opinión del bonzo Shin, aunque alma y cuerpo no sean lo mismo, en realidad debe de existir un estrecho vínculo entre ambos, de forma que, si se enfatiza en exceso una supuesta división entre ellos, resulta imposible explicar cómo interactúan entre sí. Es por este motivo que dicha concepción del alma dará lugar al nacimiento de una teoría antagónica, la teoría del alma no sustancial. De tal forma, con esta cuarta definición, retornaríamos a una postura materialista, aunque más refinada que la versión anterior, según la cual el alma no puede existir como una sustancia separada, siendo una mera función del cuerpo. Eso explicaría por qué motivo:

[T]al y como demuestran los fisiólogos y psicólogos (生理心理学者 *seiri shinri gakusha*), el cansancio del cuerpo, la cantidad de sangre o el conjunto de condiciones materiales, siempre ejercen una gran influencia sobre el [alma]. Si investigamos con mayor detalle [nos daremos cuenta] de que sin la mediación física no puede ponerse en práctica función alguna del alma (...) Por eso, al margen de nuestra materia, no hay necesidad alguna de concebir el alma como una sustancia separada, sino que debemos considerarla como la [mera] función resultante de la unión de partículas materiales.<sup>882</sup>

Esta definición del alma corresponde a la segunda de las que ofrece Kiyozawa en su *Esqueleto*, en clara referencia a las tesis de los científicos y materialistas que negaban la existencia de entidad espiritual alguna. Será, en definitiva, el blanco principal de las críticas de Kiyozawa. Según expone, esta concepción del alma cobra gran fuerza en la modernidad debido a la creciente

---

<sup>881</sup> KMZS, vol. I, p. 194.

<sup>882</sup> KMZS, vol. I, p. 195.

influencia del discurso científico:

[E]n la modernidad los principios de la ciencia son reverenciados (尊重 *sonchō*), particularmente por los influyentes ultramaterialistas que no reconocen nada al margen [de lo material]. Aún más, estos pensadores no examinan en detalle las cosas, aplicando los principios en los que creen a la investigación de ámbitos ajenos [a lo material], de forma que acaban por construir una teoría carente de valor y sentido alguno.<sup>883</sup>

Esta cuarta definición del alma, la correspondiente al pensamiento materialista moderno, difiere por completo de la definición del alma que asume Kiyozawa: el alma en tanto que conciencia. Kiyozawa expone su propia teoría del alma del siguiente modo:

En realidad, alma y cuerpo son completamente distintos. En cualquier época y nación encontramos doctrinas en que ambos son concebidos de forma separada y no son confundidos entre sí. Particularmente este es el caso del fundador de la filosofía europea moderna, Cartesius,<sup>884</sup> según el cual la peculiaridad de la materia es el movimiento. Después de que proclamara estas tesis, la división [de mente y cuerpo] se comprendió con mayor claridad si cabe. Sin embargo, afirmar que la peculiaridad del alma es el pensamiento resulta demasiado general, siendo necesario un análisis más detallado. Ya han transcurrido trescientos años desde que Descartes diera forma a sus tesis y concibiera el pensamiento como la función del alma, [por eso, a diferencia de aquella terminología] en el lenguaje académico actual se habla de la función consciente (自覚作用 *jikaku sayō*) o de la función de pensamiento (遠慮作用 *enryo sayō*).<sup>885</sup>

Si ahora retomamos el análisis de la bibliografía secundaria sobre la teoría del alma de Kiyozawa que hemos comentado al inicio de este punto, veremos que esta última cita prueba que los profesores Nishiyama e Imamura

---

<sup>883</sup> KMZS, vol. I, p. 196.

<sup>884</sup> Aquí Descartes es llamado por su nombre latinizado, Cartesius.

<sup>885</sup> KMZS, vol. I, p. 196.

estaban en lo cierto cuando hablaban de la influencia de Descartes. Sin embargo, se trata de una cuestión más compleja pues, si bien en estas *Lecciones sobre filosofía de la religión* publicadas entre 1888 y 1889 Kiyozawa no ahonda en la cuestión, en algunos de los materiales de su filosofía de la religión ensaya una superación del dualismo, una especie de monismo dual o dualismo complejo, en que intenta no observar la realidad empleando el paradigma material-espiritual vigente hasta la época. Se trata de una cuestión que ya abordamos en el capítulo anterior de la presente tesis y sobre el que ahora no nos vamos a extender.

Por otra parte, la tercera de las definiciones del alma, la teoría del alma sustancial, parecería recordar a la teoría del alma de Platón. Sin embargo, el propio Kiyozawa se encarga de deshacer este posible error interpretativo, ya que en otros de los materiales de filosofía de la religión, concretamente en los apuntes de Sumita, discute específicamente la teoría del alma del filósofo griego. Por lo que se puede leer en esas anotaciones de su alumno, Kiyozawa no presenta las tesis de Platón como representativas de la tercera definición, sino de la cuarta, la teoría del alma incorpórea. En su opinión:

Además [encontramos] la gran alma absoluta. Se trata de una teoría según la cual el alma se consolida (結合 *ketsugō*) cuando se une con la gran y absoluta alma y se disuelve cuando esa unión desaparece. Se trata de una teoría como la de Platón o, en la modernidad, una teoría a la que tiende Hartmann. Podríamos definir esa visión [del alma] como el resultado de la unión de elementos (分子結合 *bunshi ketsugō*)”.<sup>886</sup>

La inclusión por parte de Kiyozawa de estos dos pensadores, Platón y Hartmann, como representantes de la definición del “alma no sustancial” dificulta considerablemente la comprensión de la taxonomía de Kiyozawa y obliga a matizar lo explicado con anterioridad. De acuerdo con lo expuesto

---

<sup>886</sup> KMZS, vol. I, p. 232.

por el pensador japonés, la cuarta definición del alma no apuntaría sólo a los materialistas de la época moderna y contemporánea, pues ninguno de esos dos filósofos era materialista. Es decir, en opinión de Kiyozawa, esos dos teóricos comparten una tesis central con los materialistas: niegan realidad, al menos una auténtica independencia, a las almas particulares. Mientras que, por una parte, en el caso de los materialistas el alma no es más que la manifestación de los procesos corporales, tanto Platón como von Hartmann no dan carta de independencia a las almas particulares. Esta es la razón por la que el bonzo Shin incluye la teoría del alma de estos dos filósofos en esta cuarta categoría. Cuando discutamos la cuestión de la inmortalidad del alma según Kiyozawa volveremos a hablar con mayor detalle de Hartmann; provisionalmente apuntaremos que, según el pensador germano, el alma individual no es más que un epifenómeno de la fuerza que subyace al universo, el Inconsciente. Por su parte, tal y como expone Platón en su *Fedón*, el alma individual, en caso de conseguir liberarse por completo del cuerpo, se encamina hacia el Hades a reunirse con la divinidad:

[E]l alma, entonces, la parte invisible, que se va a otro lugar de su misma índole, noble, puro e invisible, al Hades en el verdadero sentido de la palabra a reunirse con un dios bueno y sabio, a un lugar al que, si la divinidad quiere, también habrá de encaminarse al punto mi alma. (...) Si [el alma] se separa del cuerpo en estado de pureza, no arrastra consigo nada de él.<sup>887</sup>

Si bien, como veremos más adelante, la definición del alma en tanto que “simple” expuesta en el *Fedón* de Platón como prueba de la inmortalidad

---

<sup>887</sup> Platón, *Fedón*, *Fedro*. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 76-77 (80d-80e). Los apuntes de la época de estudiante en la Universidad de Tokio de Inoue Enryō nos permiten hacernos una idea del modo en que Fenollosa exponía la teoría del alma de Platón y de cómo, pocos años después, Kiyozawa habría estudiado el pensamiento platónico en las clases de Fenollosa. En los mencionados apuntes de Inoue podemos leer las siguientes afirmaciones sobre la teoría platónica del alma: “[e]l alma individual posee la misma naturaleza y carácter que el alma universal”. Kitagawa Toyoié 喜多川豊宇, “Comentarios a los manuscritos en inglés de Inoue Enryō (井上円了英文稿録解 Inoue Enryō eibunkōroku kai)”. En Saitō Shigeo 齋藤繁雄 (ed.), *Inoue Enryō y el pensamiento occidental* (井上円了と西洋思想 Inoue Enryō to seiyō shisō). Tōkyō, Tōyōdaigaku inoue enryō kinen gakujutsu shinkō kikin, 1988, p. 238.

del alma es tomada muy en cuenta por el monje japonés, no parece, sin embargo, que las tesis de Platón ejercieran influencia sobre su definición del alma en tanto que conciencia. Las citas que hemos traducido arriba ponen en serias dudas las afirmaciones de los profesores Nishiyama, Tamura o Hino, quienes apuntaban a la posible influencia de Platón y Sócrates como inspiradores de la teoría del alma de Kiyozawa.

Antes de avanzar al siguiente punto desearíamos señalar una dificultad a la hora de interpretar la teoría del alma de Kiyozawa. De acuerdo con lo que acabamos de explicar, Kiyozawa rechazaba las concepciones del alma de Hartmann y Platón por no propugnar la existencia de almas individuales. De esto se deduce que Kiyozawa consideraba que el alma era individual. Surge, por tanto, la cuestión de qué seres en el universo poseerían alma según Kiyozawa, ¿sólo los seres humanos? ¿también los animales? ¿o quizá todos los seres sintientes? El hecho es que en los materiales de la filosofía de la religión de Kiyozawa encontramos afirmaciones contradictorias entre sí. Por ejemplo, en el *Esqueleto* afirmaba que:

[A]unque lo limitado esté constituido por innumerables variedades, la esencia de la religión consiste en que nuestra verdadera alma (靈魂 *reikon*) o conciencia (識心 *shikishin*) se desarrolle hasta llegar a lo ilimitado. De este modo, aquello que denominamos nuestra alma no es una clase especial de entre todas las cosas que pueblan el universo, sino sólo es una más. Es por esto que lo que podemos dilucidar (究明 *kyūmei*) sobre [la naturaleza] de nuestra alma será extensivo a todo lo limitado. Razón por la que [existe la máxima budista] que dice: ‘hierba, árboles y tierra, todos pueden alcanzar la budeidad (草木国土悉皆成佛 *sōmoku kokudo shitsukai jōbutsu*)’. Al igual que nosotros, la hierba, los árboles y la tierra también pueden alcanzar lo ilimitado.<sup>888</sup>

Esta cita, en que Kiyozawa recurre a la célebre teoría de que todos los

---

<sup>888</sup> KMZS, vol. I, pp. 12-13.

elementos del universo pueden alcanzar la iluminación, revela la influencia de teorías budistas del Asia Oriental que enfatizaban la potencial iluminación de todo lo que compone el universo. Se trata de una corriente teórica particularmente influyente en Japón, que concretamente se desarrolló como una escuela de pensamiento denominada “iluminación originaria (本覚 *hongaku*)” en el seno del budismo Tendai a partir del s. X. Al leer estas líneas de Kiyozawa diríase que el alma es el equivalente de ese fundamento constante que sostiene el cambio en nuestro universo. Sin embargo, en ningún lugar se explica cuál sería la relación exacta entre ese fundamento que atraviesa el conjunto del universo y las almas de todas las entidades existentes. Tampoco se explica cómo debemos relacionar esta idea de que todo posee alma, con la definición de que el alma es la sustancia consciente. ¿Debemos deducir de esto que las piedras también poseen conciencia? Probablemente estas incongruencias teóricas llevaron a Kiyozawa a negar esa misma doctrina universalista del alma. Al fin y al cabo, la conciencia, rasgo definitorio del alma, no parece ser una característica que podamos atribuir a los seres inanimados o incluso a los animales. A continuación traduciremos un fragmento de su *Borrador del Esqueleto de una filosofía de la religión* en que distingue claramente entre plantas y seres sintientes, cuando discute sobre los diez reinos (十界 *jukkai*)<sup>889</sup> que conformarían el universo budista:

En primer lugar se habla de los seres sintientes (衆生 *shujō*) o del reino de los seres sintientes en referencia a aquellos seres que tienen la capacidad de conocerse a sí mismos (自己覚知 *jiko kakuchi*) y que están vivos. Sus conciencias (心識 *shinshiki*) están sometidas a la rueda de muertes y renacimientos. Por esto, dado que las plantas no poseen conciencia, quedan fuera del grupo de los seres sintientes (衆生 *shujō*) (aunque, en un principio, parecería que, según la máxima de ‘hierba, árboles y tierra pueden alcanzar la budeidad (草木国土悉皆成仏 *sōmoku kokudo shitsukai jōbutsu*)’, todos los seres

---

<sup>889</sup> La cosmología budista distingue entre diez destinos a los que puede transmigrar el alma tras la muerte.



tienen conciencia. Se trata de un tema diferente que ahora no discutiré).<sup>890</sup>

Parece, por tanto, que la cuestión de qué seres sintientes poseen alma no queda resuelta en la filosofía de la religión de Kiyozawa.

### 6. 3. El alma según Immanuel Kant

Desearíamos dedicar las siguientes páginas a estudiar la posible influencia de Kant en la definición del alma realizada por Kiyozawa. Recordemos que el profesor Nishiyama ya había señalado que en la versión inglesa del *Esqueleto* Kiyozawa había vertido auto-conciencia como “*apperception*”, elección que en su opinión mostraría la influencia del concepto de “*transzendentaler Apperception*” de la *Crítica de la razón pura*.<sup>891</sup> Como hemos indicado con anterioridad, la opinión de Nishiyama constituye una valiosa pista. Es más, no sólo existen similitudes en el vocabulario empleado, sino que podemos encontrar diversos pasajes de la obra de Kiyozawa que certifican el vínculo con las tesis de Kant.<sup>892</sup> En las siguientes líneas presentaremos brevemente las ideas de Kant al respecto, así como las evidencias que apoyarían la hipótesis de que el filósofo alemán tuvo cierto

---

<sup>890</sup> KMZS, vol. I, pp. 357-358.

<sup>891</sup> Cfr. K. Nishiyama, *op. cit.*, p. 303.

<sup>892</sup> Kiyozawa, cuando era alumno de tercer curso en la Universidad de Tokio, preparó un texto en inglés titulado *The Essay on the Transcendental Analytic of Conceptions (Ensayo sobre la analítica transcendental de los conceptos)* donde discutía de forma detallada el concepto de “apercepción” kantiano. Allí, siguiendo al pensador germano, Kiyozawa explicaba que el conocimiento surge de la síntesis de la sensibilidad y las categorías del entendimiento y, añadía que, a dicha síntesis debe subyacer una unidad otorgada por: “el fundamento que posibilita la existencia del uso lógico del conocimiento. Pero el fundamento de esta posibilidad es la auto-conciencia o el ‘yo pienso’. La auto-conciencia acompaña todas las representaciones, haciendo de ellas *mis* representaciones. (...) Se la denomina ‘pura apercepción’ para distinguirla de la empírica, o [también la llamamos] ‘apercepción primitiva’ porque es el fundamento último del que dependen todas las representaciones. (...) La unidad de esta apercepción es denominada la unidad trascendental de apercepción porque todo conocimiento *a priori* emerge de ella. (...) La unidad sintética de la apercepción es el fundamento de la auto-identidad, pues conocemos lo auto-idéntico porque la autoconciencia pasada y presente es una y la misma. La unidad necesaria de la apercepción es el principio más elevado de todo el conocimiento humano”. KMZS, vol. IV, p. 313.

ascendiente sobre la teoría del alma de Kiyozawa.

En su *Crítica de la razón pura* Kant discute la noción del alma en la sección dedicada a la Dialéctica trascendental. Allí Kant examina los principios inherentes a la razón que no guardan relación alguna con la sensibilidad, ni con las categorías del entendimiento. Se trata, en definitiva, del uso puro de la razón que, pese a que parecería ser el más elevado de los conocimientos, vulnera, sin embargo, la definición del conocimiento establecida por el propio Kant. En palabras del pensador germano:

[En este capítulo] nos ocupamos sólo de la *ilusión trascendental*, que influye en principios cuyo uso ni siquiera se basa en la experiencia, caso en el que tendríamos al menos una piedra de toque para controlar si es correcto, sino que nos lleva, contra las advertencias de la crítica, más allá del uso empírico de las categorías y nos entretiene con el espejismo de una ampliación del *entendimiento puro*.<sup>893</sup>

Para Kant esos conceptos de la razón pura o, empleando otra nomenclatura, las ideas trascendentales son: el alma, el mundo en su totalidad y Dios.<sup>894</sup> En su opinión, pese a que dichos conceptos van más allá de los límites del conocimiento, no son el fruto de una aplicación errónea de las categorías del entendimiento, ni tampoco están causados por errores de percepción o por un uso incorrecto de las leyes lógicas, sino que surgen de forma inevitable. Es más, pese a que sean detectados, no desaparecen de forma definitiva:

---

<sup>893</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1998, pp. 298-299.

<sup>894</sup> “El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*, y la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la *teología*. Así, pues, la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), de una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y, finalmente, de un conocimiento trascendental de Dios (*Theologia transcendentalis*). Ni siquiera el simple esbozo de cualquiera de estas ciencias procede en absoluto del entendimiento. (...) Al contrario, no es más que un puro y genuino producto o problema de la razón pura”. I. Kant, *op. cit.*, p. 323.

La ilusión trascendental no cesa, en cambio, aunque haya sido ya descubierta y se haya comprendido claramente su nulidad a través de la crítica trascendental (por ejemplo, la ilusión en la proposición: «Desde un punto de vista temporal, el mundo debe tener un comienzo»). La razón de esto se halla en que hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión –favorable al entendimiento– de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. Se trata de una *ilusión* inevitable.<sup>895</sup>

En las siguientes páginas expondremos aquello afirmado por Kant respecto del concepto del “yo”. Concretamente, dentro de su crítica de las ideas trascendentales, el pensador germano llama la atención sobre el concepto “yo pienso” del siguiente modo:

[Éste] constituye el vehículo de todos los demás, incluidos, por tanto, los conceptos trascendentales (...) el yo, en cuanto ser pensante, significa el objeto de la psicología, que puede designarse como doctrina racional del alma, si es que no pretendo saber acerca de ésta más que lo deducible, con independencia de la experiencia (que me determina más detalladamente y en concreto), del concepto «yo», que interviene en todo pensamiento.<sup>896</sup>

Según argumenta Kant, el concepto de “yo pienso” no puede estar asociado a conocimiento alguno, ni puede probarse a partir de él verdad alguna sobre la naturaleza de nuestra alma.<sup>897</sup> Se trata, más bien, de una

---

<sup>895</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 299.

<sup>896</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 328.

<sup>897</sup> “[L]a mera percepción (el yo) es sustancia en el concepto, simple en el concepto, etc. y así todas esas tesis psicológicas son incuestionablemente correctas. Lo que ocurre es que por medio de ellas no conocemos lo que en realidad queríamos conocer del alma, ya que todos esos predicados carecen de validez respecto de la intuición y, consiguientemente, no tienen consecuencias que puedan aplicarse a los objetos de la experiencia. Es decir, son completamente vacíos”. I. Kant, *op. cit.*, p. 363.

verdad implícita, de “la mera conciencia que acompaña cualquier concepto”<sup>898</sup> o, dicho de otra forma, del “sujeto lógico permanente del pensar”.<sup>899</sup>

De tal modo, si a partir de este concepto realizamos juicios y extraemos conclusiones, estaremos incurriendo en un paralogismo, *i. e.*, un juicio “que induce a inferencias formalmente incorrectas”.<sup>900</sup> Kant presenta cuatro paralogismos en relación con el alma, de los cuales aquí nos ocuparemos de los tres primeros: su sustancialidad, su simplicidad y su unidad.<sup>901</sup>

Según Kant, la sustancialidad de alma no puede probarse, dado que el “yo” no es un objeto de la experiencia que podamos subsumir en la categoría de sustancialidad. Por lo tanto, no podemos probar que el “yo” posea las características propias de una sustancia, esto es, que perdure por sí mismo, que no nazca ni perezca.

Fuera de tal significado lógico del yo, no conocemos en sí mismo al sujeto que, como sustrato, le sirve de base a él y a todos los pensamientos. Podemos, no obstante, admitir la proposición «El alma es sustancia» si nos resignamos a que tal concepto no nos hace avanzar lo más mínimo ni puede ofrecernos ninguna de las consecuencias habituales de la doctrina sofística del alma, por ejemplo, la perpetua duración de ésta a través de todos sus cambios e incluso al morir el hombre.<sup>902</sup>

El segundo paralogismo consiste en establecer que el alma es simple. Esto es: “la proposición según la cual para que una multitud de

---

<sup>898</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 331.

<sup>899</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 333.

<sup>900</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 328.

<sup>901</sup> El cuarto paralogismo, el de la idealidad, es una exposición y refutación de posiciones epistemológicas idealistas. Kant define este paralogismo del siguiente modo: “todos los fenómenos externos son de tal índole que su existencia no es inmediatamente percibida, sino que sólo pueden ser inferidos como causa de percepciones dadas. Por consiguiente, la existencia de todos los objetos de los sentidos externos es dudosa”. I. Kant, *op. cit.*, p. 343. Se trata, sin embargo, de una concepción del alma que no guarda relación con las tesis de Kiyozawa, y que, por tanto, aquí no examinaremos.

<sup>902</sup> I. Kant, *op. cit.*, pp. 333-334.

representaciones formen un solo pensamiento, es necesario que estén contenidas en la absoluta unidad del sujeto pensante”.<sup>903</sup> De nuevo Kant niega que a partir de esta presuposición lógica pueda extraerse la conclusión de que el alma es una entidad existente, pues si bien es cierto que “por medio del yo, concibo una constante unidad absoluta, aunque lógica, del sujeto (simplicidad). No lo es, en cambio, que conozca a través del mismo la simplicidad real de mi sujeto”.<sup>904</sup>

El tercer paralogismo consiste en predicar la unidad del alma y, de este modo, convertirla en la base de nuestra identidad o, dicho en palabras de Kant, concluir que “el alma es persona”. Kant argumenta del siguiente modo:

La identidad de la conciencia de mí mismo en distintos tiempos no es, pues, más que una condición formal de mis pensamientos y de su cohesión. Pero no demuestra en absoluto la identidad numérica de mi sujeto, el cual puede haber cambiado tanto, a pesar de la identidad lógica del yo, que no permita seguir sosteniendo su identidad, aunque sí se pueda seguir atribuyéndole el homónimo «yo», el cual podría, en cualquier estado, incluido el que supusiera transformación del sujeto, conservar el pensamiento del sujeto precedente, así como transmitirlo al siguiente.<sup>905</sup>

Como quedará explicado de forma más detallada en las próximas páginas, Kiyozawa extrae justo la conclusión contraria que Kant, esto es, sí que considerará probada la naturaleza sustancial del alma, aunque en un peculiar sentido del término, además de su simplicidad y unicidad, sumando a estas características su naturaleza inmortal. Más allá de las diferencias en las conclusiones que extraen ambos pensadores, es indudable que las reflexiones de Kiyozawa sobre la definición del alma se sirven de estas categorías kantianas, particularmente de la función autoconsciente del alma.<sup>906</sup>

---

<sup>903</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 335.

<sup>904</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 337.

<sup>905</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 341.

<sup>906</sup> Una función que para Kant no conduce a conocimiento alguno y que para Kiyozawa se convierte en el fundamento último de su teoría del alma. Tal y como decía Kant: “los modos

Además de las semejanzas entre el concepto kantiano de “sustancia aperceptiva (*apperceiving Substance*)” y el término utilizado en la traducción inglesa del *Esqueleto* para rendir el término japonés, “sustancia consciente (自覚の一体 *jikaku no ittai*)”,<sup>907</sup> contamos con otros indicios que evidenciarían la existencia de un vínculo entre las teorías de ambos autores. En los apuntes de clase de los alumnos que asistieron a las lecciones sobre historia de la filosofía occidental que impartió Kiyozawa entre 1889 y 1894, precisamente durante el mismo periodo en que dio las conferencias sobre filosofía de la religión que constituyeron la base del *Esqueleto*, encontramos un extenso capítulo sobre el pensamiento de Kant. En esas páginas llama poderosamente la atención la terminología elegida por Kiyozawa con el fin de traducir las definiciones del alma de Kant en su *Crítica de la razón pura*. Allí, si bien no aparece el término utilizado por Kiyozawa en el *Esqueleto*, “sustancia consciente o aperceptiva (自覚の一体 *jikaku no ittai*)”, sí que encontramos otros dos vocablos de significado similar: (自覚の一致 *jikaku no icchi*) y (自覚の統一 *jikaku no tōitsu*), ambos traducibles como “la unidad consciente”.<sup>908</sup> Lo llamativo es que Kiyozawa, en sus materiales de filosofía de la religión, había utilizado estos mismos conceptos para definir su propia concepción del alma. Dicho de otro modo, en los textos del monje Shin dedicados a la filosofía de la religión el vocabulario utilizado es cambiante, pues Kiyozawa no sólo recurre al concepto de “sustancia consciente (自覚の一体 *jikaku no ittai*)” para etiquetar su teoría del alma, sino que también se sirve de otra nomenclatura: “la unidad consciente”, escrita en japonés bien como “自覚の一致 (*jikaku no icchi*)” o como “自覚

---

de la autoconciencia en el pensar en sí no constituyen todavía conceptos intelectuales de objetos (categorías), sino meras funciones que no dan a conocer al pensamiento objeto alguno y que, consiguientemente, tampoco me permiten conocerme a mí mismo en cuanto objeto”. I. Kant, *op. cit.*, p. 367.

<sup>907</sup> “[N]ada hay más natural ni tentador que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos. Podríamos llamarla la subrepción de la conciencia hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*)”. I. Kant, *op. cit.*, p. 364.

<sup>908</sup> Cfr. KMZS, vol. V, pp. 245-246.

の統一 (*jikaku no tōitsu*)”,<sup>909</sup> precisamente los términos a que había recurrido en sus *Lecciones de filosofía* para describir el concepto kantiano del alma.

Esas mismas lecciones nos ofrecen algunas pistas sobre por qué en su filosofía de la religión Kiyozawa extrae conclusiones diferentes a las del filósofo alemán. Por ejemplo, al final de las más de sesenta páginas que componen su resumen de la filosofía kantiana, efectúa una “crítica general” de las ideas de Kant. En las poco más de tres páginas que constituyen dicha conclusión de su exposición del pensamiento de Kant, Kiyozawa expone los siguientes razonamientos: el hecho de que Kant estableciera una diferencia taxativa entre el reino de lo fenoménico y lo nouménico en su *Crítica de la razón pura*, para después alumbrar una teoría de lo nouménico en sus otras dos críticas, constituye una contradicción. En opinión del monje japonés, si Kant es capaz de distinguir entre fenómenos correctos e incorrectos, entonces: “debería conocer la cosa en sí en que se basa [ese fenómeno]. Y si consideramos que fenómeno y cosa en sí poseen la misma naturaleza, entonces la distinción entre ambos pierde todo fundamento”.<sup>910</sup>

Además, en los fragmentos de esas lecciones sobre Kant en que comenta específicamente la teoría del alma del pensador germano, Kiyozawa expone del siguiente modo cómo Kant rechazaba que pudiera conocerse la naturaleza del alma: “aunque [experimentemos] la unidad de la conciencia, esto no constituye prueba alguna sobre el alma, y aún menos sobre su inmortalidad. Por lo tanto, aquello que denominamos alma es algo misterioso”.<sup>911</sup> Sin embargo, en el apartado dedicado a las conclusiones Kiyozawa muestra su disconformidad con estos razonamientos epistemológicos y afirma que: “en la teoría de Kant no queda claro si la

---

<sup>909</sup> Por ejemplo, encontramos “自覚の一致 (*jikaku no icchi*)” en KMZS, vol. I, p. 243 y “自覚の統一 (*jikaku no tōitsu*)” en KMZS, vol. I, p. 197, 233.

<sup>910</sup> KMZS, vol. V, p. 272.

<sup>911</sup> KMZS, vol. V, p. 246.

unificación general de la conciencia es algo que pertenece al ámbito de lo fenoménico o de lo nouménico”.<sup>912</sup> Por su parte, en los escritos sobre filosofía de la religión, Kiyozawa disiente de las tesis de Kant y, pese a desenvolverse en un marco teórico semejante al del pensador germano, extrae conclusiones antagónicas. Esta cuestión quedará aclarada en el apartado que dedicaremos a estudiar la teoría de la inmortalidad del alma según Kiyozawa.

Otra razón que explicaría por qué coinciden las nomenclaturas de ambos autores, aunque sus conclusiones difieran, es porque la teoría del alma de Kiyozawa, probablemente manifiesta la influencia de un autor que también utilizaba categorías de origen kantiano. Concretamente hablamos de Hermann Lotze, teórico hoy en día casi olvidado, pero que tuvo un ascendiente destacable en el ámbito de la filosofía occidental de finales del s. XIX. En las siguientes páginas vamos a explorar esta posible semejanza, cuestión no estudiada por ningún especialista en Kiyozawa hasta la fecha.

Antes de iniciar el análisis de las teorías de Lotze, queremos hacer mención de una de las cuestiones que no hemos podido esclarecer en esta investigación. Concretamente, nos referimos a si la lectura crítica de las tesis de Kant que hace Kiyozawa está influenciada por otros pensadores. A nuestro juicio, es razonable pensar que la interpretación de Kant realizada por Francis Bowen, que a su vez había sido profesor de Fenollosa en la Universidad de Harvard, en su monografía sobre la historia de la filosofía moderna influyera sobre Kiyozawa.<sup>913</sup> Además, el propio Fenollosa pudo transmitirle algunas

---

<sup>912</sup> KMZS, vol. V, p. 273.

<sup>913</sup> En concreto, llama nuestra atención la crítica que hizo Bowen al análisis del alma realizado por Kant en la *Crítica de la razón pura*: “[e]n primer lugar, tenemos la idea de un ser, nuestro propio ego o ‘yo’, que es el principio de todas nuestras acciones, y el sujeto de todo nuestro conocimiento al cual, por lo tanto, atribuimos una existencia fuera y más allá de nuestra existencia sensual actual. La concebimos como una sustancia absolutamente simple, invariable e inmortal. Pero, mantiene Kant, esta es una ilusión fundada en un paralogismo o sofismo involuntario. (...) Tal y como he señalado con anterioridad, la equivocación aquí nace de lo que, en verdad, es un error fundamental en su sistema: degradar la conciencia a lo que él denomina ‘el sentido interno’, situándola, por tanto, al mismo nivel que los sentidos externos y, de tal modo, arruinando en buena medida la distinción entre conocimiento mediato e inmediato. Ciertamente, conocemos los objetos externos sólo *a través* de las



opiniones críticas sobre Kant en sus clases en la Universidad de Tokio.

#### 6. 4. La influencia de Hermann Lotze

Como acabamos de indicar, hasta la fecha nadie ha explorado en profundidad la posible influencia de las tesis de H. Lotze sobre la definición del alma de Kiyozawa, pese a que esta pista fue señalada en su momento por un coetáneo del monje Shin. Nos referimos al filósofo Tachibana Senzaburō (立花銑三郎 1867-1901),<sup>914</sup> quien escribió una reseña sobre el *Esqueleto* publicada en la *Revista de filosofía* el mismo año en que vio la luz la obra.

---

impresiones que éstos causan en nuestros sentidos (...) pero los datos de la conciencia no son conocidos *a través* de alguna cosa, sino *en sí mismos* o inmediatamente. (...) El juicio, ‘*Ego me cogito*’ es, en sí mismo, una afirmación de la conciencia. Lo que afirma es que el ‘*ego*’ como pensante y el ‘yo’ como pensamiento, no son dos, sino uno: el indivisible ego de la conciencia”. Francis Bowen, *Modern Philosophy. From Descartes to Schopenhauer and Hartmann*. New York, Charles Scribner’s Sons, 1887, pp. 230-232. En resumen, Bowen rechaza las tesis de Kant y considera la conciencia como una prueba irrefutable de la existencia del yo, exponiendo unos argumentos similares a las tesis mantenidas por Kiyozawa. En el futuro esperamos estudiar este vínculo con mayor profundidad.

<sup>914</sup> Resumiremos los datos biográficos más relevantes de Tachibana Senzaburō. Tachibana estudió filosofía en la Universidad de Tokio, donde ingresó en 1889 escogiendo la especialidad de filosofía. Se licenció en 1892, precisamente el año en que escribió la mencionada reseña del *Esqueleto*. Posteriormente iniciaría los estudios de doctorado, al tiempo que se convertía en profesor de la Universidad Gakushūin. Fue co-autor del *Libro de lectura de literatura japonesa* (国文学読本 *Koku bungaku dokuhon*), publicado en 1890, además de traducir en 1892 la obra de Hermann Lotze, *Esbozo de una filosofía práctica* (1882) bajo el título de *Nuevo ensayo sobre la ética* (倫理学新書 *rinrigaku shinsho*). También tradujo entre 1892 y 1893 la obra del pedagogo Hermann Kern (1823-1891) *Compendio de pedagogía* (1873) junto con Yanagisawa Seitarō. De hecho, tradujeron conjuntamente la obra de Kern, dividiéndola en dos libros: *Pedagogía general de Kern* (格氏普通教育学 *Kakushi futsū kyōiku gaku*) y *Pedagogía particular de Kern* (格氏特殊教育学 *Kakushi tokushu kyōiku gaku*). Además, Tachibana tradujo *El origen de las especies* (1859) de Darwin en 1896. Asimismo, entre sus artículos encontramos textos que demuestran tanto su interés por la filosofía occidental, como por el pensamiento budista. En 1899 partió en viaje de estudios a Londres. Después de pasar un año en la capital inglesa, se desplazó a Berlín para continuar sus estudios. Sin embargo, en 1901, todavía durante su estancia en Alemania, cayó enfermo, motivo por el que decidió regresar a Japón. Desgraciadamente, tras meses de agonía a bordo del barco que debía llevarlo de regreso a casa, pereció poco después de que su barco zarpara del puerto de Hong Kong. Era el 12 de mayo de 1901. Cfr. Miyazaki Akira 宮崎明, *Sōseki y Tachibana Senzaburō* (漱石と立花銑三郎 *Sōseki to Tachibana Senzaburō*). Tōkyō, Kindai Bungei-sha, 1999, pp. 121-132. También puede consultarse la necrológica de Tachibana escrita en el número 172, correspondiente al mes de junio de 1901, de la *Revista de Filosofía* (哲学雑誌 *Tetsugaku zasshi*), pp. 515-517.

Tachibana, quien al parecer fue alumno de Kiyozawa,<sup>915</sup> ofrece un agudo análisis del *Esqueleto* en apenas seis páginas. Allí realiza el siguiente comentario sobre la teoría del alma enunciada por Kiyozawa:

En el capítulo ‘Sobre el alma’ es de lamentar que [el autor] sólo explique [sus tesis] de forma somera, e indique dentro de un paréntesis el principio de que ‘hierba, árboles y tierra pueden alcanzar la budeidad’. Es difícil decidir si una teoría sobre el alma posee o no fundamento. (...) Sobre el alma presenta tres tesis: [el alma] material, [el alma] inmaterial y [el alma] como conciencia, optando por esta última. Esperamos que [tal opción teórica] resulte ser verdadera y nos alegraríamos si así fuera. Su rechazo de la teoría de la mente inmaterial y la prueba de su tesis sobre el alma como conciencia se asemeja a la de Lotze. Sin embargo, aún es insuficiente.<sup>916</sup>

Gracias a la correspondencia de Kiyozawa sabemos que leyó esta reseña sobre el *Esqueleto* y manifestó su conformidad con el contenido.<sup>917</sup> Sin embargo, pese a que en los últimos años en algunos estudios sobre el pensamiento de Kiyozawa se ha citado el comentario de Tachibana sobre la teoría del alma del bonzo Shin o incluso se ha reproducido parcialmente la

---

<sup>915</sup> En dicha reseña Tachibana indicaba que había asistido a las clases de Kiyozawa: “[a]unque carezco de conocimientos y no tengo los atributos necesarios para emprender [el análisis] de esta clase de ensayo, tengo relación con el señor Tokunaga [por Kiyozawa], ya que tuve el honor de asistir a sus lecciones”. 立花銑三郎, “Lectura del *Esqueleto de la filosofía de la religión* (宗教哲学骸骨ヲ読ム *Shūkyō tetsugaku gaikotsu wo yomu*)”. *Revista de filosofía* (哲学雑誌 *Tetsugaku zasshi*). Vol. 69, 1892, p. 447. No tenemos datos concretos de en qué institución recibió esas clases, sin embargo, sí sabemos que Tachibana estudió entre 1884 y 1889 en la Escuela Preparatoria vinculada a la Universidad de Tokio, y entre 1889 y 1892 en la propia universidad. Probablemente fue allí donde recibió las clases de Kiyozawa. En dicha institución educativa Tachibana trabó amistad con uno de sus compañeros de curso, Natsume Sōseki (1867-1916), quien posteriormente se convertiría en el más célebre novelista japonés de la era Meiji. La amistad entre ambos se prolongó durante el resto de sus vidas. De hecho, tuvieron la ocasión de encontrarse por última vez cuando Tachibana cayó enfermo y emprendió el viaje de vuelta a Japón desde Alemania. La ruta que seguía el barco en que viajaba Tachibana, en su precipitado intento de volver a Japón, pasó por Londres, ciudad en la que entonces vivía Natsume, quien fue a visitar a su amigo al camarote donde se hospedaba y lo encontró considerablemente debilitado. Cfr. A. Miyazaki, *op. cit.*, pp. 122-123.

<sup>916</sup> S. Tachibana, *op. cit.*, p. 452.

<sup>917</sup> Kiyozawa hace referencia a esta reseña cuando, en una carta fechada en 26 de noviembre de 1892, comentaba a su amigo Hitomi Chūjirō (人見忠次郎): “últimamente se ha publicado una reseña muy precisa [sobre *El esqueleto*] en la revista de la Asociación de Filosofía”. KMZS, vol. IX, p. 50.

cita arriba traducida,<sup>918</sup> hasta la fecha nadie ha examinado la posible relación entre las dos teorías del alma. En las siguientes líneas desearíamos explicar por qué consideramos que, tal y como en su día indicó Tachibana, las tesis sobre el alma de Kiyozawa reflejan la influencia de la filosofía de Hermann Lotze.

Antes de comparar ambas teorías sobre el alma, nos gustaría exponer algunos datos que permitan al lector hacerse una composición de lugar de cómo y en qué medida Lotze pudo influir sobre Kiyozawa. En primer lugar, recordemos que, cuando Ernest Fenollosa abandonó su cargo como docente en la Universidad de Tokio, fue sustituido por el profesor germano Ludwig Busse (1862-1907), que era discípulo de Lotze. Fue precisamente Busse, quien a partir de 1887 se haría cargo de las clases de filosofía de dicha institución, el máximo responsable de la introducción en Japón del pensamiento de Lotze. Aunque es posible que los intelectuales japoneses del momento ya tuvieran noticias de Lotze, dado que el autor germano gozaba entonces de gran prestigio, Busse fue mucho más allá, pues basó buena parte de sus lecciones de la Universidad de Tokio en las teorías de Lotze. Además de este hecho que explicaría cómo entró Kiyozawa en contacto con Lotze, desearíamos destacar que en el catálogo de la biblioteca personal de Kiyozawa encontramos listadas hasta tres obras del pensador germano.<sup>919</sup> Existen otros indicios de la ascendencia de Lotze sobre Kiyozawa, como que, por ejemplo, es uno de los autores occidentales que cita en sus escritos de filosofía de la religión.<sup>920</sup> Ahora, sin embargo, desearíamos destacar otro dato. Nos referimos a las lecciones sobre filosofía que Kiyozawa impartió entre 1887-1888 en la Academia de Filosofía fundada por Inoue Enryō. El

---

<sup>918</sup> Este último es el caso de K. Hino, quien, pese a citar este pasaje de la reseña de Tachibana, no destaca la referencia a Lotze, ni explora la posible influencia del autor alemán. Cfr. K. Hino, “Sobre el tercer capítulo ‘El alma’ en el *Esqueleto de la filosofía de la religión* de Kiyozawa Manshi”, p. 39.

<sup>919</sup> “Lotze: Metaphysic. 2 vols (...) Lotze: Outlines of the Philosophy of Religion (...) Lotze: Outlines of Logic, & Encyclopedia of Philosophy”. KMZS, vol. IX, p. 337, 338, 340.

<sup>920</sup> En los apuntes recogidos por Uesugi de las clases sobre filosofía de la religión que impartió Kiyozawa se resumen los dos primeros capítulos de la *Filosofía de la religión* de Lotze. Cfr. KMZS, vol. I, pp. 62-73.

contenido de dichas lecciones fue publicado bajo el título de “Metafísica (Ensayo sobre la filosofía) (純正哲学 (哲学論) *Junsei tetsugaku* (*tetsugaku-ron*))”<sup>921</sup> en ocho entregas que aparecieron en la revista de la Academia. En el prólogo de dichas lecciones podemos leer lo siguiente:

Me dispongo a impartir estas lecciones tomando las tesis de Lotze como punto de partida. Sin duda se trata de una autoridad en la época contemporánea. Defiende unos planteamientos que no se inclinan ni por el idealismo, ni por el materialismo. Siempre argumenta sobre ambas corrientes de forma imparcial, intentando conciliarlas. [Además] destaca por indagar las profundidades de la ciencia con el fin de sacar a la luz sus fundamentos. Esta tarea es considerada [por él] como la esencia de la filosofía. Por ese motivo, en el mundo actual, en que la ciencia está en su apogeo, las tesis [de Lotze] son las que más vale la pena investigar.<sup>922</sup>

Si examinamos el contenido de estas lecciones de Kiyozawa descubriremos que constituyen un resumen de la obra de Lotze *Metafísica* (1879),<sup>923</sup> concretamente de la primera parte, “Sobre la conexión de las cosas”. En lo que sigue, y una vez hemos apuntado algunos de los vínculos que unían a Kiyozawa con el pensamiento del filósofo germano, pasaremos a examinar las semejanzas que existen entre la definición del alma que ofrece Kiyozawa en sus materiales de filosofía de la religión y la tesis sobre la naturaleza del alma que expone Lotze en la tercera parte de su *Metafísica*: “Sobre la existencia mental. Psicología”. Como expondremos ahora, hemos encontrado cuatro coincidencias entre las teorías del alma de Kiyozawa y de Lotze que abundarían en la hipótesis expresada por Tachibana en su reseña del *Esqueleto*.

---

<sup>921</sup> Ya hemos indicado con anterioridad que, pese a que el término “純正哲学 (*junsei tetsugaku*)” debería traducirse como “filosofía pura”, en el periodo Meiji autores como Inoue Enryō o el propio Kiyozawa lo utilizaban como traducción del término occidental “metafísica”.

<sup>922</sup> KMZS, vol. III, p. 3.

<sup>923</sup> Se trata, en realidad, de la segunda edición considerablemente revisada y ampliada de su *Metaphysik* publicada en 1842.

En primer lugar, llama la atención la semejanza entre las definiciones del alma de ambos autores, teniendo en cuenta, además, que en ambos casos esas definiciones constituyen también una prueba de la existencia del alma. Concretamente, en su *Esqueleto* Kiyozawa describe el alma como “la sustancia aperceptiva (自覚の一体 *jikaku no ittai*)”, y en otros textos de su filosofía de la religión como “la unidad de la conciencia (自覚の一致 *jikaku no icchi*), (自覚の統一 *jikaku no tōitsu*)”. Por otra parte, en su *Metafísica* Lotze define el alma como la “unidad de la conciencia”.

En segundo lugar, la definición del alma de ambos autores puede entenderse como una reacción contra el materialismo en boga en aquellos años. Así, en el *Esqueleto*, Kiyozawa, probablemente en respuesta a las tesis de Katō Hiroyuki y sus seguidores, presentaba del siguiente modo la comprensión del alma característica de los materialistas:

[Según los materialistas] el alma no existe en tanto que una sustancia separada de lo material. Afirman que la conciencia o el alma no es más que el resultado, la función, de las partículas materiales (...) [las tesis de los materialistas son] de entre todas las teorías sobre el alma las más irracionales.<sup>924</sup>

De hecho, Kiyozawa consideraba que su definición del alma, “la sustancia consciente”, era al mismo tiempo una refutación de la postura materialista. Según su razonamiento, dentro de los fenómenos psicológicos podemos encontrar algunos que guardan relación directa con el mundo externo o con nuestro cuerpo, principalmente las sensaciones, pero la función que permite unificar todos esos fenómenos, la conciencia, no deriva de realidad externa alguna. Por lo tanto, aunque según los materialistas el alma sea:

[E]l producto de un conjunto de efectos y, por tanto, no sea una entidad separada. En nuestra opinión, por el contrario, ese conjunto de efectos prueban

---

<sup>924</sup> KMZS, vol. I, pp. 14-15.

que necesariamente deben de haberse originado a partir de una sustancia. (...) [A]unque se considere que las funciones mentales son el producto de la unión de un conjunto de funciones moleculares, existe una sustancia central particular que produce este conjunto de resultados, y no es otra que el alma.<sup>925</sup>

Si comparamos lo hasta aquí explicado sobre el *Esqueleto* y las tesis expuestas por Lotze en la tercera parte de su *Metafísica* encontramos claras coincidencias. Según explica Lotze en dicha obra, si los materialistas están en lo cierto y los fenómenos mentales no son más que la traducción psicológica de un conjunto de estímulos materiales, en caso de que hiciéramos introspección, en el interior de nuestra alma deberíamos encontrar un maremágnum de sensaciones, conceptos, recuerdos y demás fenómenos mentales que se moverían de forma desordenada. Sin embargo, en realidad, cuando hacemos introspección, experimentamos la “unidad de la conciencia”.

Al argumentar de este modo, Lotze no pretende afirmar que en cada momento de nuestras vidas, en cada sentimiento o pensamiento, somos conscientes de nosotros mismos, sino que: “por el contrario, todo el mundo está familiarizado con el ensimismamiento en el contenido de la percepción sensorial, que muchas veces, cuando la experimentamos, nos hace olvidar por completo nuestra personalidad. Pero el hecho mismo de que podemos llegar a ser conscientes de que éste era el caso, presupone que posteriormente recuperamos lo que habíamos omitido en un principio”.<sup>926</sup> Según el razonamiento de Lotze: es una realidad que somos capaces de unificar los fenómenos mentales, manipularlos, comparar ideas, despertar recuerdos de un pasado remoto, concentrarnos en algo, o simplemente dejar que nuestra mente vague libremente. Ahora bien, esa “conciencia” no puede ser el resultado de una impresión externa, ya que en el mundo externo no experimentamos nada parecido a ésta. Al contrario: “es un hecho que no encontramos en lugar

---

<sup>925</sup> KMZS, vol. I, p. 15.

<sup>926</sup> Hermann Lotze, *Metaphysic: in three books, ontology, cosmology, and psychology*. English translation, and edition by Bernard Bosanquet. Oxford, Clarendon Press, 1884, p. 170.

alguno [una] mera sensación sin sujeto”.<sup>927</sup> De tal modo, la conciencia es la fuente de nuestros fenómenos mentales. Como explica Lotze en su *Metafísica*:

[Los materialistas] deducen la vida mental de un organismo a partir de las reacciones de los movimientos psíquicos de los elementos corpóreos, en el mismo sentido en que la vida corporal emerge como resultado de la confluencia de las fuerzas físicas de esos elementos. (...) [D]e acuerdo con esta posición, cada manifestación psíquica debería ser simplemente el resultado final de un conjunto de componentes carentes de todo centro. Pero, por el contrario, nuestra experiencia interior nos ofrece la evidencia de una *unidad de la conciencia*.<sup>928</sup>

En tercer lugar, nos gustaría destacar la coincidencia de ambos autores en considerar el alma como “simple”, precisamente partiendo de la capacidad que tenemos de ser conscientes. Empecemos por Kiyozawa, quien en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión (publicadas en la Revista de estudios doctrinales)* deducía del siguiente modo esa unidad del alma a partir de su capacidad de ser consciente:

Necesariamente la conciencia unifica. Si afirmamos que la función distintiva del alma es la conciencia, entonces necesariamente la esencia del alma es una unidad.<sup>929</sup>

De forma similar, en su *Metafísica*, Lotze argumenta en favor de la indivisibilidad y simplicidad del alma, características que, según su argumentación, serían deducibles a partir de la función unificadora que ésta posee:

El conjunto de nuestro mundo interior de pensamientos está compuesto no de

---

<sup>927</sup> H. Lotze, *op. cit.*, p. 169.

<sup>928</sup> H. Lotze, *ibíd.*

<sup>929</sup> KMZS, vol. I, p. 197.

una colección de ideas inconexas, sino que es como un universo en donde esos miembros individuales son unidos y ordenados por la actividad relacional de este principio único y omnipresente. A esto nos referimos cuando hablamos de la unidad de la conciencia. Y lo consideramos como el fundamento suficiente para asumir la indivisibilidad del alma.<sup>930</sup>

Pese a las semejanzas, ambos autores extraen conclusiones divergentes a partir de la supuesta unidad del alma. Para Kiyozawa, la unidad del alma, su no divisibilidad, es uno de los fundamentos que probarían su inmortalidad. Se trata de un razonamiento inspirado en Platón que examinaremos más adelante y cuya premisa fundamental podríamos resumir en la siguiente máxima: sólo lo compuesto fenece. Por su parte, Lotze evita entrar en este tipo de discusiones, pues considera que van más allá del ámbito de la metafísica, e incluso muestra sus dudas sobre la naturaleza inmortal del alma.<sup>931</sup>

La anterior cita de Lotze nos sirve como introducción al cuarto elemento en común entre Kiyozawa y Lotze: el particular uso que ambos autores hacen del término “sustancia”. Kiyozawa recurre a este término en los apuntes de clase de su alumno Sumita donde se recoge la siguiente afirmación:

Por alma nos referimos a este principio, esa sustancia (本体 *hontai*)<sup>932</sup> consciente, que de ningún modo debe ser confundida con una sustancia material. (...) Según las tesis de los materialistas, el alma no puede ser una sustancia individual, mientras que nosotros denominamos alma a esa [sustancia]. Sin embargo, dado que es fácil que se malinterprete el término ‘una sustancia individual’ como si hiciera referencia a una sustancia material,

---

<sup>930</sup> H. Lotze, *op. cit.*, pp. 170-171.

<sup>931</sup> Cfr. H. Lotze, *op. cit.*, pp. 181-182.

<sup>932</sup> De nuevo encontramos en la obra de Kiyozawa el recurso a vocablos que hoy en día han caído en desuso. En concreto, Kiyozawa utiliza términos como “一体 (*ittai*)” o “本体 (*hontai*)” para hacer referencia a “sustancia”, mientras que en la actualidad se suele emplear el vocablo “実体 (*jittai*)”.



explicaremos su significado con mayor detalle. Cuando hablamos de “una sustancia individual” es, por supuesto, desde un punto de vista inmaterial y nunca debe interpretarse como [una sustancia] material. Cuando decimos “inmaterial” nos referimos a que se denomina “sustancia” al principio que es capaz de producir la unidad de la conciencia.<sup>933</sup>

Como se explica en la cita que acabamos de traducir, Kiyozawa advierte a sus interlocutores que el uso de sustancia no debe ser confundido con posturas materialistas, sino que más bien se trataría de un término técnico, utilizado para describir algo capaz de realizar una función, en este caso unificar la conciencia. Esta atípica definición de “sustancia” resulta difícil de entender, entre otras razones porque Kiyozawa no ofrece más detalles al respecto. Sin embargo, la comparación con Lotze arroja luz sobre la cuestión, pues, a nuestro juicio, el monje japonés se inspiró aquí en las ideas del filósofo germano.

Antes de publicar la segunda edición de *Metafísica* (1879), en su obra *Microcosmos* (1856-1864), Lotze ya definía el alma como “sustancial”, una peculiar elección terminológica que generó confusión entre algunos de sus lectores y colegas, obligándole a hacer algunas aclaraciones al respecto en su *Metafísica*. Allí ofrece su particular definición de “sustancia”:

[M]i única definición de la idea de sustancia era la siguiente: se refiere a todo aquello que posea la capacidad de producir y experimentar efectos. (...) Estaba, por tanto, muy lejos de compartir el punto de vista de aquellos que conciben el alma como un átomo más, firme e indisoluble, situado en medio de los acaecimientos, o como una existencia real e indestructible, y que imaginaron que esa sustancialidad, así entendida, ofrecía el fundamento desde el cual el resto de los fenómenos podían ser deducidos.<sup>934</sup>

En consecuencia, desde el punto de vista de Lotze, el concepto

---

<sup>933</sup> KMZS, vol. I, pp. 196-197.

<sup>934</sup> H. Lotze, *op. cit.*, pp. 174-175.

“sustancia” no es entendido ni de un modo aristotélico, es decir, como una unidad orgánica sujeta a cambios y accidentes, ni tampoco es entendido como una unidad atómica e indivisible que constituye el fundamento de la realidad. Por el contrario, “sustancia” se utiliza aquí para nombrar una relación interna. En otras palabras, su uso de “sustancia” se refiere a un conjunto compuesto de partes unidas por una relación particular en la cual los elementos se afectan entre sí recíprocamente, uniéndolos a todos en el conjunto que ellos mismos constituyen. Por lo tanto, interpretando el uso por parte de Kiyozawa del término “sustancia” como influenciado por la definición que hace Lotze de este concepto, podemos arrojar algo de luz sobre las oscuras afirmaciones de Kiyozawa cuando este último explicaba que él utilizaba “sustancia” para referirse no a una entidad no material, sino a una función o una relación interna.

A lo largo de las anteriores páginas hemos intentado probar que la hipótesis de Tachibana, cuando en su reseña señalaba las semejanzas existentes entre la definición del alma de Kiyozawa y la de Lotze, era acertada. Con dicha finalidad hemos presentado algunas pruebas al respecto: la semejanza en la definición del alma ofrecida por ambos pensadores, el común rechazo de los planteamientos materialistas al respecto, la deducción que los dos pensadores extraen, a partir de su definición del alma, de que ésta constituiría una unidad y, por último, el similar uso de “sustancia” que los dos comparten. Por supuesto, esto no implica que sólo basándonos en la pista de Lotze podamos entender la concepción del alma de Kiyozawa. En primer lugar, porque, como ya hemos explicado con anterioridad, debemos tener en cuenta la influencia de otros filósofos como Kant o de otros pensadores que aquí no han sido objeto de nuestro análisis como H. Spencer o J. Fiske. Y en segundo lugar, porque hay que analizar su definición del alma en relación con la doctrina tradicional budista. Esta última cuestión será objeto de nuestro análisis más adelante. En el siguiente punto expondremos los razonamientos de Kiyozawa en favor de la inmortalidad del alma.

## 6. 5. Sobre la inmortalidad del alma

Otra de las características que Kiyozawa atribuye al alma es su inmortalidad. Tal y como veremos en las siguientes páginas, a juicio del pensador japonés la inmortalidad del alma sería una verdad deducible a partir de su propia definición del alma en tanto que conciencia.<sup>935</sup> Curiosamente, pese a la importancia que otorga a esta cuestión en algunos de sus escritos de filosofía de la religión, en el *Esqueleto* no encontramos afirmada la inmortalidad del alma en lugar alguno. Desconocemos los motivos que pudieron llevar a Kiyozawa a prescindir de esas argumentaciones en la mencionada obra, pues la creencia en la inmortalidad del alma es una constante en la filosofía de la religión de Kiyozawa, desde los documentos previos hasta los escritos posteriores al *Esqueleto*. De modo que, leyendo las argumentaciones que ofrece en esos escritos, no es descabellado pensar que en el *Esqueleto* la tesis de la inmortalidad del alma es una premisa implícita.

Ahora nos limitaremos a presentar de forma breve tres indicios que evidenciarían que la inmortalidad del alma es una premisa implícita en su *Esqueleto*. En primer lugar, la inmortalidad parece ser una premisa de su

---

<sup>935</sup> Una de las primeras, si no la primera, referencia a la inmortalidad del alma que encontramos en los escritos de Kiyozawa pertenece a sus apuntes de cuarto de carrera (1886-7). Cfr. KMZS, vol. IV, p. 206. Aparece entre un conjunto de citas con toda probabilidad extraídas de una obra editada por Francis Bowen en que se recopilaban escritos del filósofo William Hamilton (1788-1856), concretamente *The metaphysics of Sir William Hamilton*, obra que Kiyozawa listó en el catálogo de su biblioteca personal. Cfr. KMZS, vol. IX, p. 337. De hecho, la referencia de Kiyozawa no es más que la abreviación del siguiente pasaje: “la existencia de Dios o la inmortalidad del alma no se nos aparecen como fenómenos, como objetos de conocimiento inmediato. Sin embargo, si los fenómenos que, en realidad, percibimos necesariamente requieren para su explicación racional la hipótesis de la inmortalidad y de Dios, estaremos justificados a deducir la existencia de estos últimos a partir de la existencia de los fenómenos”. Francis Bowen (ed.), *The metaphysics of Sir William Hamilton*. Cambridge, Sever and Francis, 1861, p. 81. Como acabamos de explicar, esta cita es resumida por Kiyozawa en sus apuntes de estudiante. Aunque no es exactamente una anotación que refleje las opiniones del monje japonés, sino que forma parte de uno de los muchos resúmenes que se encuentran entre sus anotaciones de juventud, sin embargo, dicha cita constituye un valioso documento en la medida en que revela el temprano interés de Kiyozawa por la cuestión de la existencia del alma. Cabe destacar, además, que ambos autores coinciden en enfatizar la necesidad racional de la inmortalidad del alma. Curiosamente, en sus posteriores escritos de filosofía de la religión en que Kiyozawa defiende la inmortalidad del alma no encontramos referencia alguna a estas tesis de Hamilton.

descripción de la facultad religiosa en el *Esqueleto*. Recordemos que dicha facultad se caracterizaría por su capacidad de desarrollo, ya que “a diferencia de las otras facultades, ésta se dirige hacia el ámbito (境遇 *kyōgū*) de lo infinito”.<sup>936</sup> En segundo lugar, la propia definición del alma presentada en el *Esqueleto*, en tanto que sustancia aperceptiva, es utilizada en algunos de los materiales de la filosofía de la religión de Kiyozawa como fundamento de la inmortalidad del alma. Explicaremos esto con mayor detalle cuando analicemos lo dicho al respecto por Kiyozawa en *Las lecciones de filosofía* recogidas por su alumno Uesugi. Por último, en el *Esqueleto* encontramos un principio teórico que para Kiyozawa estaba relacionado con sus teorías sobre la inmortalidad del alma, nos referimos a los razonamientos comentados con anterioridad sobre la necesidad de que en el universo exista un fundamento que subyazca al cambio. Examinaremos los escritos de Kiyozawa en orden cronológico con el fin de esclarecer sus tesis sobre la inmortalidad del alma.

#### 6. 5. 1. La inmortalidad del alma antes del *Esqueleto*

La primera alusión a la inmortalidad del alma en sus materiales de filosofía de la religión la encontramos en las *Lecciones de filosofía* que publicó Kiyozawa en la *Revista de estudios doctrinales* entre diciembre de 1888 y abril de 1889. Recordemos que en la primera entrega de estas lecciones Kiyozawa anunciaba su intención de publicar una filosofía de la religión compuesta de 20 capítulos aunque, finalmente, sólo vieron la luz los cuatro primeros. Precisamente el último de esos capítulos, “Sobre la inmortalidad del alma (靈魂滅否論 *reikon meppi*)”, estaba dedicado a esta cuestión. Allí Kiyozawa insiste en que la inmortalidad del alma es una condición *sine qua non* para entender la religión aunque, pese al título, prácticamente no explica nada sobre este problema. De hecho su única afirmación al respecto es la siguiente:

---

<sup>936</sup> KMZS, vol. I, p. 6.

¿En definitiva, esa sustancia [llamada alma] se extingue o no? En mi opinión, si no existe razón para que perezca, no lo hará. En las discusiones habituales sobre la naturaleza mortal o inmortal del alma, cuando se califica como ‘muerte’ a unas circunstancias determinadas surge el problema de que resulta difícil establecer qué es la muerte. Argumentaré sobre esto en el siguiente capítulo, sin embargo ahora quiero indagar sobre el contenido del alma, sobre sus facultades.<sup>937</sup>

En la cita se habla de un “capítulo siguiente” que jamás vio la luz. De tal forma, esas alusiones a la muerte y a la complejidad de su definición no fueron esclarecidas en dicho ensayo. Pese a todo, en materiales posteriores de su filosofía de la religión Kiyozawa ahondó en la cuestión, explicando con prolijidad lo que aquí aparece formulado de forma imprecisa.

El siguiente texto que desearíamos comentar aquí se encuentra recogido en su *Borrador de la filosofía de la religión* (宗教哲学初稿 *Shūkyō tetsugaku shokō*) que, recordemos, según los editores de las *Obras Completas*, está compuesto por un conjunto de textos supuestamente redactados entre 1890 y agosto de 1892. En un breve escrito perteneciente a dicho borrador titulado “Sobre el contenido del alma y su desarrollo (靈魂内容論・開発論 *Reikon naiyō-ron, kaihatsu-ron*)” encontramos una segunda alusión a la inmortalidad del alma. Aquí la inmortalidad se deduce precisamente de la definición del alma en tanto que sustancia que se desarrolla y avanza hacia lo infinito. Según se afirma allí: “[s]i el alma es la sustancia que debe desarrollarse de forma infinita (...) y debe seguir ese camino, entonces es necesario que no fallezca”.<sup>938</sup> Esta necesidad teórica de que el alma sea inmortal, derivada precisamente de la definición del alma establecida por Kiyozawa, parecería chocar con el hecho de que a nuestro alrededor todos los organismos fenecen. Dicho de otro modo, el reino de la experiencia contradiría esa necesidad teórica de que el alma sea inmortal. La respuesta de

---

<sup>937</sup> KMZS, vol. I, p. 198.

<sup>938</sup> KMZS, vol. I, p. 303.

Kiyozawa a este problema consiste en afirmar que, aunque parezca cierto que a nuestro alrededor los organismos nacen y mueren, en realidad la distinción entre vida y muerte o entre las categorías de orgánico e inorgánico es cuestionable. Con el fin de justificar estas afirmaciones Kiyozawa recurre a tesis del filósofo germano Eduard von Hartmann (1842-1906), una autoridad en aquel entonces. Basándose en dicho autor, Kiyozawa ofrece algunos ejemplos extraídos del mundo de la biología que negarían la extinción definitiva de los seres y que, por tanto, serían una prueba irrefutable de la inmortalidad del alma. Como ejemplo, encontramos el siguiente fragmento en “Sobre el contenido del alma y su desarrollo”:

La ameba se divide, pasando a ser dos. ¿Acaso [se puede hablar de] muerte en este caso? Cuando la rotífera se seca, se endurece y deja de moverse, pero, si es empapada con agua, recobra su actividad. ¿Cuando está seca hay o no vida en ella? Por otro lado, si durante milenios [la rotífera] está congelada y posteriormente se descongela, hay casos en que vuelve a la vida. Hartmann, 553-4. Si un sapo queda atrapado en el interior de una roca durante cientos de miles de años, aún así todavía pueden penetrar fluídos en la roca que permiten que se mantenga una actividad (変化 *henka*) mínima. No obstante, en el caso de los organismos congelados, aunque se haya producido una ligerísima evaporación de la superficie, no se dan las condiciones indispensables para la vida tales como los procesos de endosmosis y el movimiento de fluídos (流動 *ryūdō*). [En este caso, cuando el organismo está] en estado de congelación, ¿está vivo o está muerto?.<sup>939</sup>

En la actualidad Hartmann es uno de los numerosos filósofos de la segunda mitad del s. XIX que han caído en el olvido, al igual que otros pensadores que ejercieron una influencia destacable sobre Kiyozawa como Lotze o Spencer, pero en su momento fue un autor leído y citado no sólo en Alemania, sino en todo Occidente. De forma somera diríamos que defendía planteamientos monistas, pues consideraba que el universo en su conjunto era

---

<sup>939</sup> KMZS, vol. I, p. 304.

movido por una fuerza subyacente que denominaba “el inconsciente (*das Unbewusste*)”. A juzgar por el contenido de los manuales de filosofía que estudió Kiyozawa en la Universidad de Tokio, probablemente su primer contacto con el pensamiento de Hartmann se produjo durante sus años de formación universitaria.<sup>940</sup> La anterior cita de Kiyozawa, en que se mencionaba a Hartmann, es con toda probabilidad una referencia a un fragmento de *La filosofía del inconsciente (Die Philosophie des Unbewussten* 1869), obra del pensador germano que Kiyozawa poseía en su biblioteca.<sup>941</sup> En concreto, si comparamos el contenido de la cita de Kiyozawa con la obra de Hartmann, sin duda el bonzo Shin alude al contenido del capítulo de *La filosofía del inconsciente*: “La noción esencial de generación desde el punto de vista de la universalidad y unidad del inconsciente”.<sup>942</sup> Allí Hartmann discute sobre la naturaleza de la creación y adopta una postura que no se inclina por el creacionismo ni tampoco por el traducionismo: “la primera asume una nueva creación espiritual cada vez que se produce una procreación, la segunda una transferencia de una parte del alma de los padres al hijo”.<sup>943</sup> La primera interpretación de la vida es rechazada por von Hartmann aduciendo que se trata de una visión milagrosa. Por su parte, la segunda implicaría que si un hombre procrea y, en consecuencia, transmite parte de su alma cada vez que lo hace, entonces debería acabar por perder su alma, algo

---

<sup>940</sup> En dos de los manuales de historia de la filosofía que más citaba su profesor, Ernest Fenollosa, encontramos referencias al pensador germano. Concretamente, en la monografía de Francis Bowen, quien a su vez había sido profesor de Fenollosa en Harvard, los últimos dos capítulos están dedicados a exponer el pensamiento de Hartmann. Cfr. Francis Bowen, *Modern philosophy: from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*. New York, C. Scribner's Sons, 1877. Además, en otro de los manuales de la historia de la filosofía que Kiyozawa cita a menudo en sus apuntes y trabajos de la etapa de estudiante universitario, la historia de la filosofía de Friedrich Ueberweg (1826-1871), también se presentan las tesis del pensador germano, aunque, a diferencia del manual de Bowen, en esta monografía apenas se dedican unas líneas a exponer las ideas de Hartmann. Cfr. Friedrich Ueberweg, *A history of philosophy: from Thales to the present time*. Translated by Geo S. Morris, with additions by Noah Porter. London, Hodder & Stoughton, 1885, pp. 336-337.

<sup>941</sup> Se puede leer “Hartmann: Philosophie der (*sic*) Unbewussten”. KMZS, vol. 9, p. 339.

<sup>942</sup> En la primera edición de *La filosofía del inconsciente* figuraba como capítulo VIII de la tercera parte, “Metafísica del Inconsciente”. No obstante, en ediciones posteriores pasó a ser el capítulo IX debido a que Hartmann añadió un nuevo capítulo, “El Inconsciente y el Dios del teísmo”.

<sup>943</sup> Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*. Translated by William Chatterton Coupland. London and New York, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1931, p. 276.

que de hecho no ocurre. En opinión del pensador germano, buena parte de los problemas de estas teorías tienen su origen en concebir el alma de los individuos como algo sustancial y limitado. Limitado tanto respecto de otras almas como del espíritu universal que es el fundamento del universo, lo que este pensador denomina “el Inconsciente”.<sup>944</sup> Ese Inconsciente subyace, por tanto, a toda vida existente. En ese capítulo de su *Filosofía del Inconsciente* Hartmann analiza los distintos procesos según los cuales se generan los organismos. Allí cita una serie de descubrimientos científicos en tanto que prueba de la existencia de ese Inconsciente que anima todos los organismos. Precisamente es a esos datos a los que hacía referencia Kiyozawa en la cita que hemos traducido con anterioridad. Recordaremos a continuación dos pasajes de la obra de von Hartmann que coinciden casi de forma exacta con las afirmaciones contenidas en la obra de Kiyozawa:

En [el libro] de Antenrich *Visiones de la vida de la naturaleza y del alma* encontramos en las páginas 265-266 las siguientes notas: “De este modo, Lister (Kirby y Spence, *Introducción a la entomología*), Bonnet y Stickney también vieron orugas y crisálidas de mariposa y larvas de *Tipula oleracea* congelarse en terrones de hielo y revivir cuando estos últimos se fundían. De acuerdo con las observaciones más exactas de Spallanzani (*Opuscoli di Fisica Animale e Vegetabile*, Modena, vol. ii. p. 236) las diminutas rotíferas, *Furcularia rediviva* Lamarck, que encontramos en aguas pantanosas y en la arena de las canaletas, si no están expuestas al aire libre, sino cubiertas por un montoncito de arena, y se dejan secar junto con la arena, tras un periodo de tres o incluso cuatro años (lapso durante el cual la tierra seca ha sido preservada dentro de un vidrio o de una caja) en ocasiones revive tan pronto como la arena seca es humedecida con agua.”<sup>945</sup>

Debemos asumir que, en [el caso de] las rotíferas, el proceso de desecación nunca llega tan lejos como para no permitir intercambio alguno de materia. De

---

<sup>944</sup> “Tanto el alma de cada uno de los padres, como la del hijo, no son más que *la suma de las actividades del Uno Inconsciente dirigida al organismo particular*”. E. v. Hartmann, *op. cit.*, p. 467.

<sup>945</sup> E. v. Hartmann, *op. cit.*, pp. 283-284.



tal forma, estrictamente hablando, [la desecación] no tendrá tanto que ver con una cesación absoluta de sus funciones vitales, sino sólo con su reducción al mínimo (como en la hibernación). Pero incluso esta asunción falla cuando se trata de cuerpos congelados como piedras en el frío invierno de las regiones polares, o de sapos que han quedado atrapados en rocas durante siglos o milenios. En este último caso, un mínimo intercambio de materia proporcionado por agua que se filtrara a través de la roca habría sido suficiente para nutrir al animal durante ese enorme periodo de tiempo. Sin embargo, en el caso de los organismos congelados, sólo se habrá dado una ligera evaporación superficial. Las funciones vitales, no obstante, pasan a ser imposibles debido tanto a la ausencia de las condiciones físicas más generales de cambio orgánico de materia, la endosmosis, como por la condición indispensable de que exista un estado fluido para [que se produzca] cada reacción química.<sup>946</sup>

Hartmann aporta éstos y más testimonios de viajeros y científicos en que se habla de peces, moscas o árboles congelados que reviven. Datos a partir de los cuales el pensador germano extrae la conclusión de que, pese a que llegue a desaparecer toda traza de vida de un organismo, éste aún conservará la capacidad para volver a la vida en circunstancias favorables.<sup>947</sup> Es evidente que Kiyozawa consideraba sugerentes los testimonios recogidos en el ensayo de Hartmann, pues le permitían poner en cuestión la división

---

<sup>946</sup> E. v. Hartmann, *op. cit.*, pp. 286-287. No hay duda de que Kiyozawa estaba refiriéndose a estas citas, sin embargo, la anotación de Kiyozawa en su texto, "Hartmann, 553-4", deja abierto un problema que no hemos podido resolver. Esto es, las citas de Hartmann que hemos traducido se encuentran en las pp. 471 y 473 de la primera edición alemana, de forma que no se corresponden con la paginación que indica Kiyozawa. Cfr. Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*. Carl Duncker's Verlag, Berlin, 1869. Tal y como hemos indicado con anterioridad, Hartmann amplió el contenido de su obra añadiendo otro capítulo de forma que, por ejemplo, en la sexta edición alemana que hemos consultado en la biblioteca de la Universidad de Waseda, esos mismos pasajes se encuentran en las pp. 569 y 571-572. No obstante, cabe la posibilidad de que se basara en otra edición que nosotros no hemos tenido la oportunidad de consultar. Además de esta dificultad, otra cuestión irresuelta es si realmente Kiyozawa manejó el texto alemán o se basó en la traducción inglesa. Decimos esto porque, pese a que en el catálogo de su biblioteca el texto aparece citado en alemán, no hay evidencia de que el autor japonés leyera con fluidez esa lengua. Es más, en su biblioteca la mayoría de textos originalmente escritos en lengua germana estaban no en la lengua original sino en sus respectivas versiones inglesas. Esta posible pista tampoco resuelve el problema de la cita "Hartmann, 553-4", pues en la versión inglesa los pasajes que hemos traducido corresponden a las pp. 284 y 286-287.

<sup>947</sup> Cfr. E. v. Hartmann, *op. cit.*, p. 287.

entre los conceptos de vida y muerte.

Dicho esto, no debemos confundir las tesis filosóficas de Hartmann sobre el alma o su inmortalidad con las ideas expuestas por Kiyozawa en su filosofía de la religión. Las evidencias científicas que adució Hartmann constituían, en opinión del autor germano, una refutación de las tesis que postulaban la existencia de almas individuales. Pues, según su parecer, resulta impensable que una misma alma esté presente en un organismo y, tras milenios de congelación, vuelva a renacer. En definitiva, Hartmann niega la existencia de almas individuales y extrae una conclusión antagónica, acorde con su visión monista de un universo que sería la plasmación de la fuerza del Inconsciente. Según argumenta: la diferencia entre orgánico e inorgánico, entre vida o muerte, depende meramente de si el Inconsciente se manifiesta o no en ese organismo, siendo aquello comúnmente denominado alma una mera función de ese Inconsciente Uno. Para el filósofo alemán el concepto de muerte, si entendemos la defunción como el resultado de que un organismo pierda la vida de forma definitiva, carece de sentido. Lo mismo ocurriría con la distinción tradicional entre materia orgánica e inorgánica. En consecuencia, Hartmann opina que debe abandonarse una concepción del alma como una unidad autónoma, ya que “el alma de un cuerpo sólo es la suma de las funciones y actividades del Inconsciente”.<sup>948</sup>

Por su parte, a Kiyozawa parecen interesarle los datos científicos que

---

<sup>948</sup> “A partir del hecho de que cuando un organismo está congelado no posee ni vida, ni alma, se sigue que después de un cierto tiempo la vida y el alma retornan a él. Por tanto, ese alma no puede ser considerada como *una y la misma* que aquella inherente [al organismo] antes de la congelación. (...) Si, hablando desde la concepción común [de las cosas], con la cesación de la vida el alma se ha marchado, entonces, con la reaparición de la vida *otra* alma debe, al igual que la previa, tomar el organismo como su morada. No obstante, lo absurdo de esta manera de observar la cuestión se nos hace evidente inmediatamente si pensamos en la omni-unidad del inconsciente y recordamos que la vieja y la nueva alma son actividades de la misma esencia del Todo-Uno, que de inmediato vuelve a posesionarse de la vida en ese organismo en la medida en que las leyes de la materia se lo permiten”. E. v. Hartmann, *op. cit.*, pp. 287-8. Recordemos que Kiyozawa, cuando dividió las definiciones del alma en cinco grupos en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1888-1889), mencionó las tesis de Hartmann como representativas del cuarto grupo, el de aquellos que niegan la existencia del alma.

aporta Hartmann y no tanto, sin embargo, las conclusiones que el pensador alemán extrae, pues éstas últimas son contrarias a las convicciones del monje japonés. De hecho, Kiyozawa alude a estos pasajes de la obra de Hartmann para extraer un corolario diferente. En realidad, su principal objetivo cuando cita a Hartmann es demostrar que, pese a que en el mundo de la experiencia parezca que los organismos fenecen, algo así no puede afirmarse de forma taxativa: “es inapropiado extraer la conclusión de que los cambios externos [de un organismo] suponen la extinción de su alma”.<sup>949</sup>

Además de esta cita perteneciente al *Borrador de la filosofía de la religión*, encontramos citas de Hartmann en los apuntes de clase que tomó Sumita en el Gran Seminario de la Escuela Shin en 1891-1892. En dichos apuntes, Kiyozawa vuelve a insistir en argumentos similares a los recogidos en materiales anteriores. Por ejemplo, reitera la necesidad teórica de la inmortalidad del alma, pues, si consideramos que el alma debe desarrollarse de forma ilimitada, entonces, “en teoría (理論上 *rironjō*)”, ésta no podrá fenecer.<sup>950</sup> Tal y como se expone en las siguientes páginas, para Kiyozawa esa necesidad teórica es el fundamento último de la naturaleza inmortal del alma. Dicho de otra forma, de su definición del alma se deduce necesariamente la inmortalidad del alma. Recordemos aquí que cuando Kiyozawa, en los apuntes de Sumita, definía la filosofía de la religión, diferenciaba entre esa disciplina y el “estudio comparado de la religión”, siendo la primera una rama de la filosofía, es decir, sirviéndose de la razón para investigar, mientras que la segunda partiría de la observación experimental.<sup>951</sup>

Desde el punto de vista de la filosofía de la religión, Kiyozawa considera la inmortalidad del alma como una especie de verdad axiomática. Por tal motivo, insiste en que a pesar de que en la naturaleza se produzcan

---

<sup>949</sup> KMZS, vol. I, p. 304.

<sup>950</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 240.

<sup>951</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 204.

muertes y nacimientos constantemente y que, de tal hecho, se deduzca que la inmortalidad del alma es imposible, esta última es, en realidad, una conclusión errónea. Kiyozawa, partiendo nuevamente de los datos recogidos en la obra de Hartmann anteriormente citada, niega que el mundo de la experiencia contradiga la necesidad teórica de que el alma sea inmortal<sup>952</sup> y extrae dos conclusiones. En primer lugar, los datos mencionados en el ensayo de Hartmann permiten al bonzo Shin poner en duda la definición misma del concepto “muerte”, pues “si es difícil establecer qué es la vida, igualmente lo es determinar qué es la muerte”.<sup>953</sup> Esta primera conclusión, no constituye por sí misma una prueba de la inmortalidad del alma, sino que es aducida por Kiyozawa en tanto que refutación de las posiciones teóricas de aquellos que, basándose en la experiencia, defienden que el alma es mortal. La segunda conclusión a la que llega el bonzo Shin es la siguiente:

[D]ado que el alma pertenece a la dimensión interna, espiritual, y la muerte no es más que un [fenómeno] material propio de la dimensión externa, esa función espiritual interna continuará existiendo sin interrupción alguna, independientemente de que el cuerpo sea o no destruido.<sup>954</sup>

Dicho de otro modo, Kiyozawa utiliza las evidencias científicas que aporta Hartmann con el fin de extraer una conclusión muy diferente. En contraposición con Hartmann, quien negaba la existencia del alma individual y defendía la existencia del Inconsciente que subyace al conjunto de fenómenos del universo, Kiyozawa defiende aquí la inmortalidad del alma individual. Mientras aquel, cuando se preguntaba en su *Filosofía del Inconsciente* si acaso era posible que el organismo que había hibernado durante milenios y volvía a la vida tuviera la misma alma que al principio, respondía que tal hipótesis era absurda; por el contrario, Kiyozawa consideraba plausible esa conjetura.

---

<sup>952</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 240-241.

<sup>953</sup> KMZS, vol. I, p. 242.

<sup>954</sup> KMZS, vol. I, p. 242.

Más allá de estas argumentaciones, el fundamento último de los razonamientos de Kiyozawa no dependía de la experiencia, sino de la mera razón, de la necesidad teórica: “[e]n definitiva, si argumentamos en base a estas evidencias de la experiencia será imposible establecer la inmortalidad. Al fin y al cabo, debemos establecer la inmortalidad del alma a partir de la antes mencionada ‘teoría (理論 *ron*)’”.<sup>955</sup>

#### 6. 5. 2. La inmortalidad del alma con posterioridad al *Esqueleto*

Concluiremos nuestra investigación sobre las tesis de Kiyozawa respecto a la inmortalidad del alma, centrando nuestra atención en el documento más tardío de sus materiales de filosofía de la religión: los apuntes de clase de su alumno Uesugi. Editados bajo el nombre de *Lecciones de filosofía de la religión*, corresponden a las lecciones que impartió Kiyozawa en el Gran Seminario Shin entre septiembre de 1892 y marzo de 1893, curso en que utilizó el recientemente publicado *Esqueleto* como manual de clase. No obstante, se trata de un conjunto de anotaciones cuyo contenido es considerablemente más rico que el del *Esqueleto*, ofreciendo numerosos detalles y planteando tesis innovadoras que no habían aparecido en texto previo alguno.

Encontramos una referencia a la cuestión de la inmortalidad del alma ya en el primer capítulo, “El significado de la religión (宗教義解 *shūkyō gikai*)”. Se trata de una larga cita que, después de traducir, analizaremos:

[S]e puede hablar tanto de “armonía (調和 *chōwa*)” como de “correspondencia (対合 *taigō*)”. Después de que Spencer utilizara [el vocablo] “correspondencia” se convirtió en un término de gran relevancia. Esto es, cuando Spencer se pregunta “qué es la vida”, ofrece la siguiente definición: “la vida es la relación de correspondencia entre lo interior y lo

---

<sup>955</sup> KMZS, vol. I, p. 242.

exterior”. Dado que la religión también es una parte importante de la existencia, si la vida corresponde [con el entorno], también deberá de hacerlo la religión. Este es el caso de la correspondencia entre lo limitado y lo ilimitado. Al respecto, recientemente el señor Drummond ha aplicado las teorías sobre la biología de Spencer al ámbito religioso, defendiendo una tesis admirable. En la medida en que todo está relacionado (対映 *taiei*), con más razón si cabe se puede aplicar el concepto de correspondencia a la religión. ¿Cómo ha empleado el término correspondencia el señor Drummond? A diferencia de las discusiones sobre la inmortalidad del alma, esto es, la [creencia] de que podemos lograr la vida eterna, que, en definitiva, consistían en razonamientos interesados en que todos argumentaban desde un punto de vista religioso, Spencer ha definido la vida desde [un punto de vista] teórico que no guarda relación alguna con la religión, que ni se opone, ni adhiere a ésta. Drummond, partiendo de esta definición, ha conseguido por vez primera explicar de forma clara e imparcial la inmortalidad del alma y la vida eterna. Según tal definición, partiendo del hecho de que la vida es la relación de correspondencia entre lo interior y lo exterior, el interior se transformará con el fin de adecuarse a los cambios [que se produzcan] en el exterior. De tal modo, si la relación de correspondencia se mantiene siempre, la vida continúa. En caso de no mantener dicha correspondencia, la vida se interrumpe y, en definitiva, se produce la muerte. De tal forma, si la parte externa, esto es, las circunstancias [que nos rodean], son limitadas, entonces el cambio será continuo, en cualquier momento esa correspondencia podrá quebrarse. Sin embargo, si ahora [el organismo] lograra establecer una relación con un entorno inmóvil e invariable, tal correspondencia sería inmóvil e invariable y, por lo tanto, no se quebraría. En definitiva, la vida no se hallaría cercenada. [Pero,] ¿acaso existe tal entorno? Si existiera, ¿cómo sería? Ese entorno sería espiritual y deberíamos denominarlo “verdadero Dios”. De tal forma, cuando despierte en nosotros la auténtica fe en este verdadero Dios, el alma será inmortal y la vida no tendrá fin.<sup>956</sup>

---

<sup>956</sup> KMZS, vol. I, p. 58. Encontramos un pasaje de contenido vago en los apuntes de Sumita (1891-1892) que parece ser un antecedente de esta cita. Allí, en referencia a la unión entre lo limitado y lo ilimitado, se puede leer: “esto equivale a la correspondencia entre los organismos y su entorno físico de [la que habla] Spencer. (...) En la actualidad, la relación entre los organismos y su entorno [expuesta por] Spencer es aplicada al ámbito de la religión a menudo”. KMZS, vol. I, p. 274.

Por el contenido de este fragmento no cabe duda de que Kiyozawa se está refiriendo a las palabras de Spencer en sus *Principios de psicología* (1855), recogidas posteriormente en sus *Principios de biología* (1864).<sup>957</sup> Allí, Spencer, después de examinar varias definiciones de qué es la vida, expone la suya: la vida se caracteriza por la correspondencia con el entorno. Según explica el pensador anglosajón: “de forma invariable y necesaria existe una conformidad entre las funciones vitales de cualquier organismo y las condiciones que lo rodean, entre los procesos que se producen en su interior y los que se dan en su exterior”.<sup>958</sup> En consecuencia, las transformaciones que se producen en el interior de los seres sintientes estarían directamente relacionadas con los cambios o procesos que se dan en su entorno. De acuerdo con esta definición, la longevidad de un organismo dependerá de si éste es o no capaz de adaptarse a las alteraciones que se producen a su alrededor. Dicho de otro modo, en opinión de Spencer, a mayor capacidad de corresponder, esto es, de adaptarse al entorno, mayor será la complejidad del ser vivo y su “grado de vida (*degree of life*)”<sup>959</sup> será superior. Más aún, siguiendo este razonamiento, Spencer afirmará que: “la completud de la vida será proporcional a la completud de la correspondencia y la vida será perfecta sólo cuando la correspondencia sea perfecta”.<sup>960</sup> En esta última cita aparece la cuestión de la inmortalidad de los seres sintientes, al menos desde un prisma teórico. Encontramos otro pasaje de sus *Principios de Biología* algo más adelante en donde Spencer desarrolla esta hipótesis. Se trata de un fragmento sobre la definición de la vida como correspondencia que tuvo cierta relevancia para Kiyozawa en tanto que prueba de la inmortalidad del alma y que a continuación traducimos:

Como la más simple y conclusiva prueba que nos permite [establecer] que el

---

<sup>957</sup> Concretamente tales ideas se encuentran recogidas en el capítulo “La correspondencia entre la vida y sus circunstancias”.

<sup>958</sup> Herbert Spencer, *A System of Synthetic Philosophy. Vol. II. Principles of Biology. Vol. I.* London, Williams and Norgate, 1884, p. 73.

<sup>959</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 85.

<sup>960</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 82.

grado de vida varía según el grado de correspondencia, queda por señalar que la perfecta correspondencia equivaldría a una vida perfecta. Si el organismo fuera capaz de adaptarse a todos los cambios que se produjeran en el entorno y nunca fallara en la eficiencia con la que se aclimata, se darían la existencia eterna y el conocimiento universal.<sup>961</sup>

Como explicaba Kiyozawa en la larga cita de los apuntes de Uesugi que hemos traducido con anterioridad, la definición que realiza Spencer de la vida y su relación con la correspondencia no tiene un cariz religioso, ni constituye alegato alguno en favor de la existencia del alma, más bien se trata de una conclusión lógica extraída a partir de su definición de la vida. Esto es, si la vida es la correspondencia entre un organismo y su entorno, de modo que la muerte deriva de la incapacidad del organismo de adaptarse a los cambios que se producen a su alrededor, entonces, si existiera un organismo capaz de adaptarse a la perfección a su entorno, éste sería inmortal.

Dicho esto, el razonamiento de Kiyozawa traducido al principio de este apartado no sólo revela la influencia de Spencer, sino que, además, sintetiza los argumentos del pastor escocés Henry Drummond (1851-1897). Éste último, en su obra *La ley natural en el mundo espiritual* (1883), había aplicado las teorías de Spencer sobre la biología al terreno espiritual con el fin de probar la inmortalidad del alma. Se trata de un texto que Kiyozawa poseía en su biblioteca personal,<sup>962</sup> y algunos de cuyos pasajes coinciden casi por completo con lo afirmado por Kiyozawa en la larga cita que hemos traducido arriba. En dicha obra Drummond describe el universo como un todo armónico e interrelacionado, guiado por unos principios que afectan por igual al conjunto de los fenómenos que lo componen. De tal forma, el ser humano, tanto en su dimensión física como espiritual, estaría gobernado por las mismas leyes: “las leyes de la vida natural deben ser las mismas que las de la

---

<sup>961</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 88.

<sup>962</sup> KMZS, vol. IX, p. 346.



vida espiritual”.<sup>963</sup> Según el autor escocés, existe una única ley que queda por encima y que unifica al resto, la “ley de la continuidad”.<sup>964</sup> En opinión de Drummond, si el mundo no se guiara por dicha ley, nos encontraríamos ante un universo caótico, enloquecido, en que no existiría la razón, “un mundo de lunáticos con una población de lunáticos”.<sup>965</sup>

En relación con las tesis arriba enunciadas, Drummond defiende la existencia de la vida eterna tomando como base los mencionados razonamientos de Herbert Spencer.<sup>966</sup> Esto es, Drummond también define la muerte como la falta de correspondencia de un organismo con su entorno y asocia la mayor complejidad de un organismo con su mejor adaptación al entorno y, en consecuencia, con su mayor longevidad. De tal modo, siguiendo lo dicho por Spencer, si existiera una correspondencia completa, la vida sería perfecta. Ahora bien, ¿cómo podría darse tal correspondencia? Su respuesta es la siguiente:

Antes de que alcancemos la vida eterna debemos llegar más allá del punto en que todas las correspondencias ordinarias inevitablemente cesan. Deberemos encontrar un organismo tan elevado y complejo que, en algún punto de su desarrollo, haya alcanzado tal [grado de] correspondencia que la muerte orgánica sea incapaz de contrarrestarlo. Deberemos, en pocas palabras, pasar más allá de la región finita donde las correspondencias dependen de medios materiales y evanescentes y entrar en una región más profunda donde el entorno con el que se corresponda sea en sí mismo eterno. Tal entorno existe. El entorno del mundo espiritual está fuera de la influencia de esas ‘acciones mecánicas’ que más pronto o más tarde interrumpirán el proceso que se está produciendo en todos los organismos finitos. Entonces, si logramos encontrar

---

<sup>963</sup> Henry Drummond, *Natural Law in the Spiritual World*. London, Hodder and Stoughton, 1887, p. 46.

<sup>964</sup> H. Drummond, *op. cit.*, p. 38.

<sup>965</sup> H. Drummond, *op. cit.*, p. 39. Cabe destacar las semejanzas existentes entre estas ideas de Drummond y la insistencia de Kiyozawa en que el universo es un todo racional cuya continuidad queda garantizada por una sustancia subyacente. No creemos que se trate de una coincidencia casual, sino que a nuestro entender tendría su origen en la influencia que Spencer ejerció tanto sobre Drummond, como sobre Kiyozawa.

<sup>966</sup> Cfr. H. Drummond, *op. cit.*, p. 206 y ss.

un organismo que haya establecido una correspondencia con el mundo espiritual, esa correspondencia deberá poseer los elementos de eternidad, sólo en el caso de que otra condición se cumpla. Esa condición es que el entorno sea perfecto.<sup>967</sup>

Partiendo de estas premisas Drummond extrae la siguiente conclusión, que coincide con la parte final de la cita de Kiyozawa que encabezaba este apartado:

La correspondencia ininterrumpida con un entorno perfecto es la vida eterna de acuerdo con la ciencia. (...) La vida eterna es conocer a Dios. Conocer a Dios es “corresponder” con él. Corresponder con Dios es corresponder con un entorno perfecto. Y el organismo que alcance este estado sin duda vivirá para siempre. Aquí tienen “la existencia y el conocimiento eternos”.<sup>968</sup>

En estas notas de clase que Uesugi tomó del curso impartido por Kiyozawa entre 1892 y 1893 las argumentaciones sobre la inmortalidad del alma no sólo se limitan a este párrafo en que Kiyozawa repite las ideas de Spencer y Drummond, sino que encontramos pasajes mucho más originales en el tercer capítulo, donde los razonamientos del bonzo Shin parten de tesis que nos son familiares. A saber, por un lado, repite el razonamiento según el cual no se puede afirmar que el alma es mortal dado que la propia distinción entre vida y muerte de los organismos es discutible.<sup>969</sup> Y, por otro lado, recurre a argumentos basados en la razón o en la necesidad teórica en virtud de los cuales la inmortalidad del alma sería una verdad axiomática: “no puede distinguirse con claridad la vida de la muerte. Por eso, debemos establecer esa

---

<sup>967</sup> H. Drummond, *op. cit.*, p. 213-214.

<sup>968</sup> H. Drummond, *op. cit.*, p. 215. Las tesis del pastor escocés, arraigadas en la tradición cristiana, tienen como una de sus premisas centrales la necesaria existencia de una voluntad divina, de alguien que gobierne ese universo y garantice su continuidad. Cfr. H. Drummond, *op. cit.*, p. 40. Además se inscriben en una concepción del tiempo cristiana, pues, en su opinión, el universo debe tener un inicio y un final en el tiempo. Cfr. H. Drummond, *op. cit.*, p. 54. Estas y otras premisas teóricas no guardan relación alguna con las creencias de Kiyozawa.

<sup>969</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 84.

diferencia basándonos en la razón (思想 *shisō*)”.<sup>970</sup> Según expone allí el monje Shin, el cuerpo fenece debido a que las partes que lo componen se disgregan (分散 *bunsan*). Sin embargo, si partimos del principio de que el alma es inmortal, esto implicará que se trata de una sustancia simple (單一 *tanitsu*).

Ya hemos visto con anterioridad cómo Kiyozawa, a partir de la definición del alma como autoconciencia, y probablemente inspirándose en las tesis de Lotze, extraía la conclusión de que el alma constituía una unidad indivisible. Aquí, de nuevo, Kiyozawa volverá a apelar a su indivisibilidad y unicidad como premisas centrales de su argumentación en favor de la inmortalidad del alma. En relación con ello, en apartados anteriores a este capítulo, explicamos que en los razonamientos de Lotze y Kiyozawa sobre el alma se podía advertir la influencia de las tesis de Kant al respecto, aunque estos dos pensadores extraían conclusiones diametralmente opuestas a las de Kant. Es aquí, en el tercer capítulo de las *Lecciones de filosofía de la religión* donde se aprecia con mayor claridad no sólo la influencia de Kant, sino también la peculiar reinterpretación que Kiyozawa lleva a cabo de las ideas del pensador germano. Empecemos, pues, por presentar los razonamientos del bonzo Shin sobre la unidad del alma:

Dado que el alma es una, en modo alguno su estructura se disgregará y fenecerá. (...) Puesto que, en cualquier circunstancia, aquello que constituye una unidad no se extingue, de ningún modo el alma perecerá. Por lo tanto, el

---

<sup>970</sup> KMZS, vol. I, p. 84. Aquí Kiyozawa literalmente dice “basándonos en el pensamiento (思想 *shisō*)”, aunque hemos preferido traducirlo por “razón”. Quizá se trate de una traducción imprecisa, sin embargo, en estos textos del autor nipón el lenguaje empleado en muchas ocasiones no se corresponde con el japonés estándar actual. Tal y como hemos indicado en la primera parte de la tesis, la lengua japonesa estaba entonces asimilando una enorme cantidad de conceptos extranjeros, motivo que explicaría por qué nacieron entonces numerosas traducciones que acabaron cayendo en desuso. Por poner otros ejemplos, Kiyozawa utiliza continuamente el término “生活 (*seikatsu*)” con el significado de “vida” en sentido biológico (“生命 (*seimei*)” en japonés actual), aunque hoy en día ese término quiere decir “vida cotidiana”.

alma es inmortal (este razonamiento se basa en [la filosofía de] Kant).<sup>971</sup>

En las siguientes líneas intentaremos explicar la referencia de Kiyozawa al filósofo de Königsberg. Recordemos que Kant, en su *Crítica de la razón pura*, concretamente en la sección dedicada a los paralogismos de la razón, consideraba que los conceptos centrales de la metafísica (el alma, el universo o Dios) estaban fuera del alcance del conocimiento. Las tesis de Kiyozawa que ahora estamos analizando no son del todo explícitas, pero coinciden con las ideas presentadas en el apartado de los paralogismos de la razón de la *Crítica de la Razón* en que el filósofo alemán habla de la idea del alma como una sustancia única. Curiosamente, Kiyozawa afirma estar basándose en Kant, pero no asume la posición del pensador germano, sino la que aquél rechazaba. Se basa más bien en las posiciones contrarias, por ejemplo en las defendidas en el *Fedón* de Platón y en su prueba de la inmortalidad del alma a partir de su supuesta unicidad. También podríamos pensar que asume las tesis de Moses Mendelssohn (1729-1786), pensador que había argumentado en favor de la inmortalidad, y a quien Kant cita en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, concretamente en el apartado “Refutación de la prueba de la permanencia del alma, de Mendelssohn”. Allí Kant criticaba sus argumentos en favor de la inmortalidad del alma que se basaban, al igual que en el *Fedón*, en la premisa de que el alma es una sustancia simple.<sup>972</sup> Kiyozawa asumía precisamente esas conclusiones que Kant intentaba refutar. Sin embargo, era consciente de la contradicción que supone citar a Kant y, basándose en los argumentos que el filósofo alemán critica, extraer una conclusión antitética.

---

<sup>971</sup> KMZS, vol. I, p. 84.

<sup>972</sup> “Este agudo filósofo advirtió pronto que los argumentos que suelen utilizarse para demostrar que el alma (admitiendo que sea un ser simple) no puede dejar de ser por *descomposición*, eran insuficientes para asegurarle su necesaria perduración, ya que quedaba todavía la posibilidad de suponer que su existencia cesaba por *extinción*. En su *Fedón*, trató de soslayar esa caducidad, que significaría un verdadero aniquilamiento, aventurándose a demostrar que un ser simple no podía dejar de ser. En efecto, argumentaba, al no poder disminuir ni, consiguientemente, perder poco a poco algo de su existencia convirtiéndose paulatinamente en nada (por no poseer en sí partes ni, por tanto, pluralidad), no transcurriría tiempo ninguno entre el instante en que era y el instante en que ya no era, lo cual es imposible”. I. Kant, *op. cit.*, p. 371.

En las líneas que siguen al pasaje anterior, Kiyozawa presenta algunas de las tesis tradicionales dentro de la historia de la filosofía occidental en favor de la inmortalidad del alma. Allí dedica particular atención al *Fedón* de Platón, cuyos argumentos resume en ocho páginas. Recordemos que en esta obra Sócrates departe con discípulos y amigos mientras espera el momento en que deberá beber la cicuta. En el transcurso de la conversación surge la cuestión de la muerte, considerada por Sócrates como la mera separación del cuerpo y el alma. O, expresado de otra forma, una liberación del alma eterna de las cadenas materiales que frenan la unión entre el alma y la verdad. En ese contexto, Cebes cuestiona a Sócrates sobre la posibilidad de que la muerte constituya la extinción definitiva de nuestro ser. A lo que Sócrates responde enunciando un conjunto de pruebas en favor de la inmortalidad del alma. Dentro de su argumentación encontramos una prueba de la inmortalidad del alma basada en su cualidad de ser simple. Los razonamientos de Sócrates al respecto se pueden resumir del siguiente modo: la característica distintiva de las entidades que se disuelven y acaban desapareciendo es su naturaleza compuesta.<sup>973</sup> Sin embargo, la realidad, *i. e.*, las ideas, sólo nos resultan accesibles a través del pensamiento, pues su naturaleza inmutable no puede ser percibida por nuestros sentidos. En cambio, todo lo que nos rodea y nos es dado a conocer a través de la sensibilidad está en continuo proceso de mutación. Por lo tanto, deberemos suponer que lo invisible es inmutable y lo visible cambiante.<sup>974</sup> El razonamiento de Sócrates continúa del siguiente modo: si estamos compuestos por cuerpo y alma, es razonable pensar que el cuerpo es parte de esa realidad visible y el alma de la invisible. Partiendo de las premisas hasta ahora expuestas, Sócrates, con la ayuda de su interlocutor

---

<sup>973</sup> “¿Y no es lo compuesto y lo que por naturaleza es complejo aquello a lo que corresponde el sufrir este percance, es decir, el descomponerse tal y como fue compuesto? Mas si por ventura hay algo simple, ¿no es a eso sólo, más que a otra cosa, a lo que corresponde no padecerlo? (...) ¿Y no es sumamente probable que lo que siempre se encuentra en el mismo estado y de igual manera sea lo simple, y lo que cada vez se presenta de una manera distinta y jamás se encuentra en el mismo estado sea lo compuesto?”. Platón, *op. cit.*, p. 72 (78c).

<sup>974</sup> “¿Quieres que admitamos -prosiguió Sócrates- dos especies de realidades, una visible y la otra invisible? (...) ¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está?”. Platón, *op. cit.*, p. 73 (79a).

Cebes, extrae la siguiente conclusión:

-Considera ahora la cuestión, teniendo en cuenta el que, una vez que se juntan alma y cuerpo en un solo ser, la naturaleza prescribe a éste el servir y el ser mandado, y a aquélla, en cambio, el mandar y el ser dueña. Según esto también, ¿cuál de estas dos atribuciones te parece más semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿No estimas que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir y lo mortal para ser mandado y servir?

-Tal es, al menos, mi parecer

-Pues bien, ¿a cuál de los dos semeja el alma?

-Evidente es, Sócrates, que el alma semeja a lo divino y el cuerpo a lo mortal

-Considera ahora, Cebes -prosiguió-, si de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma, y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo. ¿Podemos decir contra esto otra cosa para demostrar que no es así?

-No podemos.<sup>975</sup>

En estos pasajes del *Fedón* que Kiyozawa cita y resume encontramos una de las tesis que, líneas más adelante, el pensador japonés utilizará como argumento central para defender la inmortalidad del alma. Concretamente, la premisa de que la naturaleza del alma es algo simple será resumida por Kiyozawa del siguiente modo: “el alma es, en verdad, inmutable (不変 *fuhen*), simple (單一 *tanitsu*) e indisoluble (不可分解 *fuka bunkai*); mientras que el cuerpo es justo lo contrario, contaminado (穢れ *ke gare*) y compuesto (複雑 *fukuzatsu*)”.<sup>976</sup> Tras exponer de forma detallada las tesis de Platón sobre la inmortalidad del alma, el bonzo Shin menciona de pasada las teorías de Descartes, Spencer, Hume, Spinoza o Hegel, aunque, comenta, la principal es la de Kant. Vuelve, pues, sobre las tesis del pensador germano:

---

<sup>975</sup> Platón, *op. cit.*, pp. 75-76 (79d-80b).

<sup>976</sup> KMZS, vol. I, p. 91.

Kant indica que desde el punto de vista de la [razón] teórica (学理上 *gakuri-jō*) no se puede conocer [el alma], pero la [razón] práctica (実践上 *jissen-jō*) presupone que el alma es inmortal.<sup>977</sup>

Kiyozawa apela aquí a la *Crítica de la Razón Práctica*. Esto es, si bien desde el punto de vista de la razón pura no puede probarse la existencia del alma, desde el punto de vista de la razón práctica sí puede afirmarse su existencia. Recordemos que, a diferencia de la *Crítica de la razón pura*, en la segunda crítica de Kant los conceptos de libertad, Dios o inmortalidad del alma son considerados fundamentos necesarios de la moral. En el caso concreto del alma, tal y como lo explicaba Kant en el apartado de la *Crítica de la razón práctica*, “La inmortalidad del alma como un postulado de la razón pura práctica”, el objetivo de la moral de alcanzar el “bien supremo” presupone la adecuación completa de la voluntad a la ley moral. En consecuencia, el ideal de la moral o de la religión presupone la necesidad de un tiempo infinito, así como de la inmortalidad del alma, que nos permitiera alcanzar tales fines. En palabras del filósofo de Königsberg:

[L]a adecuación completa de la voluntad a la ley moral es *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia. Pero como ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, no puede ser hallada más que en un *progreso* que va al *infinito* hacia aquella completa adecuación, y, según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad (...) el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición *teórica*, pero no

---

<sup>977</sup> KMZS, vol. I, p. 93. Con el fin de traducir los términos kantianos de “razón teórica” y “razón práctica” Kiyozawa utiliza, respectivamente, los vocablos “学理上 (*gakuri jō*)” y “実践上 (*jissai jō*)”, términos en desuso en la lengua japonesa actual, en que se utiliza preferentemente “理性上 (*risei jō*)” y “実践上 (*jissen jō*)” como traducciones estándar.

demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley *práctica* incondicionadamente válida *a priori*).<sup>978</sup>

A partir de los apuntes que tomaron los alumnos de Kiyozawa de sus lecciones de historia de la filosofía es evidente que él conocía bien la doctrina de Kant.<sup>979</sup> Pese a ello, en sus materiales de filosofía de la religión realiza una interpretación laxa de las tesis del pensador germano y entremezcla de forma original los argumentos de este último, borrando las fronteras que Kant había establecido entre razón práctica y teórica. A modo de ejemplo, citamos el siguiente pasaje contenido en los apuntes de Uesugi:

Tal y como argumenté en el *Esqueleto*, si el alma es una sustancia aperceptiva, necesariamente será inmortal. Desde el punto de vista de la razón (理論上 *riron-jō*) no puede pensarse que se ha extinguido. [Dado que] si bien aquello compuesto (複雑 *fukuzatsu*) se disgrega, aquello simple (単純 *tanjun*) no sufre cambio alguno. De tal forma, al igual que lo existente no equivale a la nada, si pensamos que lo simple (單一 *tanitsu*) es invariable, el alma será inmortal. Kant establece una distinción entre *a priori* y *a posteriori*, entre cognoscible e incognoscible. Por tanto, dado que el alma forma parte de aquello incognoscible, no es posible probar [su inmortalidad] mediante la razón. Sin embargo, ahora, en la medida en que hemos establecido que el alma es la sustancia aperceptiva, ésta necesariamente será inmortal. Aún más, si observamos cuál es la función del alma, esto es, dirigirse hacia lo infinito, es inevitable que su vida sea ilimitada. Por tanto, su vida será inmortal e imperecedera. Después de examinar [el capítulo] “Sobre el cambio (轉化論 *tenka-ron*)” esto quedará aún más claro.<sup>980</sup>

---

<sup>978</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*. Traducción directa del alemán por E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, p. 153.

<sup>979</sup> Prueba de ello es que Kiyozawa resumió estas tesis de la *Crítica de la razón práctica* de Kant en sus lecciones de historia de la filosofía que impartió en el Colegio Mayor Shin. Cfr. KMZS, vol. V, p. 266 y ss.

<sup>980</sup> KMZS, vol. I, pp. 93-94. En los mismos apuntes de Uesugi, cuando se discute la naturaleza libre de lo ilimitado, se comenta lo siguiente: “sobre la cuestión de la libertad y la necesidad, dijimos que lo ilimitado es libre y lo limitado es necesario. Esta teoría se asemeja un poco a la de Kant del fenómeno y el noumeno, según la cual el noumeno es libre y el fenómeno necesario”. KMZS, vol. I, p. 101. A continuación Kiyozawa explica que su



Esta última parte de la cita que, de hecho, cierra el capítulo tercero de las *Lecciones de filosofía de la religión* hace referencia al siguiente capítulo del *Esqueleto*, “Sobre el cambio”. Sin embargo, en las *Lecciones de filosofía de la religión*, Uesugi sólo recogió seis líneas de apuntes en ese cuarto capítulo en que, basándose en el *Esqueleto*, Kiyozawa explicaba en qué consiste el cambio. En esas seis líneas no encontramos alusión alguna a la teoría de la inmortalidad del alma, así que no estamos del todo seguros de en qué sentido sus tesis sobre esa cuestión quedaban aclaradas en el siguiente capítulo. Probablemente Kiyozawa estaba pensando en su teoría del universo que ya hemos detallado con anterioridad. Dicho de otro modo, posiblemente estaba aludiendo a la necesidad de que exista un fundamento último en nuestro universo cambiante, siendo el alma parte de ese sustrato inamovible que necesariamente debería existir eternamente.

En conclusión, como hemos explicado en este apartado dedicado a presentar las tesis de Kiyozawa en favor de la inmortalidad del alma, pese a que el pensador japonés no hizo mención alguna a esta cuestión en su *Esqueleto*, se trata, a nuestro juicio, de una premisa implícita. De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, Kiyozawa, en sus materiales de filosofía de la religión, recurre a razonamientos de diversos pensadores occidentales (von Hartmann, Spencer, Drummond, Platón, Kant) con el fin de razonar en favor de la inmortalidad del alma. No obstante, su argumentación se sustenta, en última instancia, sobre la necesidad teórica de que el alma sea inmortal. Sólo si se da esa condición lo finito será capaz de alcanzar lo infinito. No es necesario que insistamos en que parte de estos razonamientos derivan de la tradición filosófica occidental, sin embargo, también se percibe con claridad el influjo del pensamiento budista. Al fin y al cabo, la inmortalidad del alma es entendida por Kiyozawa como una condición *sine qua non* para comprender el funcionamiento de un universo interpretado desde parámetros budistas.

---

interpretación inclusivista, en que fenómeno y nóúmeno forman parte de un mismo todo, diferencia por completo sus tesis del dualismo kantiano.

Sólo si esta circunstancia se da, podremos entender cómo el alma transmigra eternamente pasando de una existencia a otra, o cómo el karma, los efectos de nuestras acciones, influye sobre nuestros futuros renacimientos. Abordaremos estas cuestiones en los sucesivos apartados de esta tesis doctoral.

## 6. 6. El alma y la tradición budista

Hasta aquí hemos examinado la influencia del pensamiento occidental sobre la definición del alma de Kiyozawa, así como la ascendencia que ejerció dicha tradición filosófica sobre sus argumentos en favor de la naturaleza inmortal del alma. Sin embargo, la lectura del *Esqueleto* y el resto de materiales que conforman la filosofía de la religión del bonzo Shin ponen de manifiesto que buena parte de sus tesis, incluida su concepción del alma, también se asientan sobre una cosmovisión budista. Por ejemplo, el quinto capítulo del *Esqueleto*, “Sobre el bien y el mal”, así como el material relacionado con éste, muestra con claridad el vínculo que establece Kiyozawa entre el alma, la doctrina budista de la transmigración del alma (*samsara*) y la teoría de la retribución de nuestras acciones en futuras vidas, comúnmente conocida como la teoría del karma. En dicha sección del *Esqueleto* el pensador nipón insiste en la necesaria existencia del alma, pues, en su opinión, se trata de la condición de posibilidad de la teoría del karma. En consecuencia, la necesaria existencia de una entidad subyacente a los seres sintientes, *i. e.*, el alma, también estaría relacionada con su inmortalidad dado que, sólo si el alma perdura, ese retribucionismo moral en que se sustenta la cosmovisión budista tendría un fundamento. Dedicaremos nuestra atención a esta problemática con posterioridad, ahora, sin embargo, deseáramos examinar otros aspectos de la teoría del alma de Kiyozawa relacionados con el pensamiento budista.

### 6. 6. 1. El idioma japonés durante la era Meiji y el lenguaje filosófico de Kiyozawa

En un apartado introductorio de esta tesis doctoral (I. Traducción, creación, escritura japonesa y civilización occidental) describimos la profunda transformación que sufrió el idioma nipón durante el periodo Meiji. Quisiéramos recordar aquí las tres estrategias que se siguieron en el Japón de finales del s. XIX con el propósito de traducir vocablos occidentales: en primer lugar, la transliteración con el silabario *katana*; en segundo lugar, la creación de nuevas palabras utilizando caracteres de origen chino y, por último, el uso de términos tradicionales atribuyéndoles un nuevo significado. Como explicamos en aquel apartado, el último de los tres métodos fue utilizado para traducir términos tan relevantes como “libertad (自由 *jiyū*)”, “religión (宗教 *shūkyō*)” o “budismo (仏教 *bukkyō*)”. Sin embargo, esta alternativa consistente en modificar el significado de vocablos ya existentes para traducir términos foráneos creó considerable confusión y dio lugar a escritos de notable ambigüedad semántica. En el caso concreto de Kiyozawa y su teoría del alma, el análisis de algunos de sus textos nos permite comprobar cómo el pensador nipón no sólo era consciente de este problema, sino que aprovechó dicha circunstancia, la característica lengua japonesa “de transición” del periodo Meiji, para alumbrar complejos razonamientos que rayan en el límite de la traducibilidad.

No es de extrañar que Kiyozawa optara por estas expresiones. Pues se trataba de vocablos arraigados en la tradición oriental y, al mismo tiempo, utilizados como traducción de conceptos occidentales. En consecuencia, eran herramientas teóricas valiosas para un pensador ecléctico como él, quien conjuntaba en su original filosofía de la religión la tradición budista del Asia Oriental y el pensamiento occidental. Por ejemplo, esta particularidad lingüística la encontramos en su definición de alma en tanto que “sustancia consciente”. Al fin y al cabo, el concepto mismo de “conciencia (自覚 *jikaku*)” es, en origen, un término budista cuyo significado es “despertar o alcanzar la iluminación (覺 *satoru*) por uno mismo (自 *mizukara*)”. Dicho de otro modo, señalaba la capacidad de un buda de completar el ideal de esta

religión consistente en superar las aflicciones y despertar por completo a las verdades del budismo.<sup>981</sup> El investigador K. Hino, en su ensayo sobre la teoría del alma de Kiyozawa, ya hizo mención a la doble lectura que admitía el concepto “conciencia (自覺 *jikaku*)” utilizado por Kiyozawa.<sup>982</sup> Concretamente, Hino citaba un pasaje del sexto capítulo del *Esqueleto* en que Kiyozawa define la paz de espíritu (安心 *anjin*) o fe (信心 *shinjin*) como: “el elemento intelectual, la clave que nos permite reconocer el propósito de la religión. Por tanto, lograremos esa paz de espíritu cuando despertemos (覺信 *kakushin*) [a la realidad] de que en nosotros, seres limitados, existe lo ilimitado y, gracias a ello, nos convenzamos (認信 *ninshin*) de que podemos progresar desde el ámbito (境界 *kyōgai*) de lo limitado al de lo ilimitado”.<sup>983</sup>

Hino presenta este pasaje en que Kiyozawa utiliza el término “despertar (覺信 *kakushin*)” como muestra del uso del carácter 覺 (*kaku*), uno de los dos que componen el término “conciencia (自覺 *jikaku*)”, en un sentido estrictamente religioso, *i. e.*, como iluminación. La hipótesis de Hino no sólo nos parece sugerente, sino que, a nuestro juicio, en los materiales de la filosofía de la religión de Kiyozawa encontramos citas en donde el vínculo existente entre la definición del alma como “sustancia consciente”, así como una dimensión soteriológica de raigambre budista son expresados de forma más explícita. Por ejemplo, podemos encontrar pasajes como el siguiente:

El despertar (覺知 *kakuchi*) es importante. Todo el universo está relacionado

---

<sup>981</sup> Se trata de una de las tres clases de despertares (三覺 *sankaku*) descritas por algunas tradiciones budistas. La primera consistiría en el mencionado “despertar por uno mismo (自覺 *jikaku*)”, tratándose del despertar a que puede aspirar un *arhan* (阿羅漢 *arakan*) a través del propio esfuerzo. El segundo tipo de despertar sería el de los seres sintientes. Se trata del despertar característico del *bodhisattva* quien ha de alcanzar el despertar por sí mismo para después conducir a los seres sintientes, ofuscados por las aflicciones e incapaces de acceder al despertar, a la iluminación (覺他 *kakuta*). La tercera iluminación, característica de un buda, aunaría las dos anteriores y constituiría el despertar perfecto (覺行窮滿 *kakugyō gūman*).

<sup>982</sup> Cfr. H. Keigo, “Sobre el tercer capítulo ‘El alma’ en el *Esqueleto de la filosofía de la religión* de Kiyozawa Manshi”, p. 37.

<sup>983</sup> KMZS, vol. I, p. 28.

entre sí desde el principio, es más, nada hay que haya existido de forma separada, tanto desde el punto de vista temporal como desde el espacial. No es cuestión de si podemos o no [despertar], lo relevante es si podemos o no darnos cuenta (認知 *ninchi*) de esta [verdad]. El alma nace a partir de la autoconciencia / autodespertar (自覚 *jikaku*). El despertar (覚知 *kakuchi*) consiste en que desde nuestra posición de limitados nos unamos (応合 *ōgō*)<sup>984</sup> con lo ilimitado.<sup>985</sup>

Esta cita perteneciente a los apuntes de Sumita constituye un claro ejemplo de la ambigüedad del lenguaje usado por Kiyozawa, pues aquí el término “conciencia” o “autoconciencia (自覚 *jikaku*)” del alma posee una connotación soteriológica que hace preferible traducirlo como “despertar por uno mismo”. Este y otros pasajes de la filosofía de la religión de Kiyozawa nos recuerdan que, aunque su definición del alma como sustancia consciente constituya una respuesta teórica al pensamiento materialista, posee al mismo tiempo una dimensión práctica. Dicho de otro modo, en opinión de Kiyozawa el concepto de conciencia está estrechamente relacionado con el objetivo último de la religión: alcanzar la unión de lo finito con lo infinito.

A continuación presentaremos otro ejemplo de este original uso del lenguaje. Se trata de un fragmento contenido en “La doctrina de la retribución de las buenas y las malas acciones (善悪応報論 *Zennaku ōhō ron*)”. Un texto recogido en las anotaciones realizadas por Kiyozawa que posteriormente fueron publicadas dentro del epígrafe *Borrador de un Esqueleto de la filosofía de la religión* de sus *Obras completas*. En dicho escrito el bonzo Shin distingue entre dos pruebas de la existencia del alma: una interior, la unidad de la conciencia (自覚の一致 *jikaku no icchi*); y otra exterior. Esta última sería la necesidad metafísica de que exista un

---

<sup>984</sup> Término no recogido en ninguno de los diccionarios consultados. En cambio, el término conformado por los mismos ideogramas escritos en orden inverso (合応 *gōō*) sí figura en el *Gran diccionario de caracteres chinos* de Morohashi Tetsuji, donde se ofrece una definición similar a la traducción arriba realizada.

<sup>985</sup> KMZS, vol. I, p. 274.

fundamento que subyazca a los fenómenos en continuo cambio que componen el universo, de tal forma que garantice la continuidad entre unos y otros fenómenos. Tras mencionar ambas pruebas, Kiyozawa anota: “Segundo volumen del *Sutra del nirvana*, ‘Capítulo sobre la tristeza (哀歎品 *Aitanbon*)’: ‘el yo (我 *ga*) tiene, en definitiva, el significado del Buda’. Comentario: Buda tiene el significado de iluminado”.<sup>986</sup> Pese a que Kiyozawa no comenta nada más, si tenemos en cuenta el contexto en que aparece, diríase que Kiyozawa añadió esta cita con la finalidad de reforzar su definición del alma en tanto que “unidad de la conciencia”. Pero, al mismo tiempo, el breve comentario que acabamos de traducir en que señala que “Buda (仏 *hotoke*)” quiere decir “iluminado (覺 *kaku* / *satori*)”, dado que en esta cita el carácter chino “覺” posee no el significado de conciencia, sino de iluminación, es evidente que Kiyozawa también estaba vinculando la conciencia con una dimensión soteriológica de raigambre budista.

A nuestro juicio, se trata de otro ejemplo más en que Kiyozawa une libremente categorías del pensamiento de origen occidental y de la tradición budista. De tal forma, lo que parece una definición del alma inspirada en las tesis de Kant o Lotze, es decir, el “alma como sustancia consciente”, ahora resulta también ser una alusión al concepto budista del departar, a la naturaleza iluminada que habita en nuestro interior. Posteriormente, en el capítulo séptimo (**7. Sobre el bien y el mal**) volveremos a abordar la cuestión de la ambigüedad del lenguaje utilizado por Kiyozawa, concretamente cuando el bonzo japonés habla de la diferencia entre obrar bien o mal de forma consciente o inconsciente.

#### 6. 6. 2. El alma y la conciencia *ālaya*

Hemos indicado ya que la teoría del alma de Kiyozawa sí ha recibido

---

<sup>986</sup> KMZS, vol. I, p. 313. Se trata de una cita del *Sutra del Nirvana*, “我者即是仏義 (*ga to wa sunawachi kore hotoke no gi nari*)”, recogida en T12, p. 377b (Edición del norte), y T12, p. 617a (Edición del sur).

cierta atención por parte de los investigadores japoneses, cuatro de los cuales relacionaban su definición del alma con la tradición filosófica occidental. Ahora, sin embargo, deseamos mencionar los comentarios de otros dos académicos que no otorgan relevancia alguna a ese vínculo con el pensamiento occidental y que, por el contrario, destacan la influencia del pensamiento budista sobre la concepción del alma de Kiyozawa.

Por un lado, el profesor Yasutomi Shinya afirma lo siguiente a propósito del tercer capítulo del *Esqueleto* dedicado al alma:

¿Acaso no estaremos ante un concepto similar al de la conciencia *ālaya* de la tradición Yogacāra del budismo Mahāyāna? Manshi no dice nada al respecto, pero el alma como autoconciencia [tal y como él la define] recuerda a la conciencia *ālaya*. El alma será precisamente igual que la conciencia *ālaya*, superará las aflicciones y las transformará en sabiduría (轉識得智 *tenjiki tokuchi*), transmutando [esa conciencia] en la sabiduría liberadora. De igual modo, el alma debe desarrollarse (開發進化 *kaihatsu shinka*) hasta alcanzar el infinito.<sup>987</sup>

Por su parte, Yamamoto Nobuhiro sigue las ideas expresadas por Yasutomi en la anterior cita e incluso va algo más allá:

[L]a denominada alma, concebida como el fundamento del cambio o de la unidad de la conciencia es, sin duda alguna, [aquello que señalaba Kiyozawa cuando decía], “Creo en el yo ([entendido como] el principio unificador o como el rector de la mente (心王 *shinnō*)”. (*Anotaciones sobre lo limitado y lo ilimitado* (有限無限録 2 – 142). Tal y como aquí se explica, es indudable que [este concepto] se inspira en la tradición Yogacāra. (...) De forma provisional, podríamos interpretar que Kiyozawa, en la línea del pensamiento moderno característico de los emprendedores teóricos doctrinales (教学者 *kyōgaku sha*) del periodo Meiji, denominó ‘alma’ a la conciencia *ālaya*. En

---

<sup>987</sup> S. Yasutomi, *Kiyozawa Manshi y la reflexión sobre el individuo*, p. 52.

resumen, probablemente [Kiyozawa], con el propósito de modernizar el budismo como una corriente de pensamiento más, recurrió a este término sirviéndose del vocabulario propio de la psicología, [disciplina que] entonces estaba siendo introducida [en Japón].<sup>988</sup>

Como se puede apreciar leyendo estas citas, ambos investigadores no hacen referencia alguna a la posible influencia del pensamiento occidental sobre la teoría del alma de Kiyozawa. Es más, en el caso concreto de Yamamoto, éste reduce los posibles vínculos con la tradición occidental a un mero préstamo lingüístico. Después de todo lo que hemos explicado a lo largo de este capítulo dedicado a la teoría del alma en la filosofía de la religión de Kiyozawa, no es necesario repetir aquí por qué, en nuestra opinión, la influencia del pensamiento occidental sobre el bonzo japonés fue mucho más allá de la mera terminología empleada por éste. Sin embargo, dejaremos ahora esta cuestión a un lado para centrarnos en la posible influencia de la tradición budista.

La tesis central de los investigadores que acabamos de mencionar, Yasutomi y Yamamoto, es que la definición del alma de Kiyozawa, “el alma como la sustancia consciente”, vendría a ser el trasunto modernista de la tradicional doctrina budista de la “conciencia receptáculo (sk. *ālaya vijñāna*, 阿頼耶識 *araya shiki*)”. En el caso de Yamamoto, éste ofrece como soporte textual sobre el que apoyar su hipótesis interpretativa un fragmento de las *Anotaciones sobre lo limitado y lo ilimitado* (1899-1900). Se trata de un texto posterior a los materiales que componen la filosofía de la religión de Kiyozawa (1887-1893). Pertenece, por tanto, a un periodo del pensamiento de Kiyozawa que no constituye el objeto de estudio de la presente tesis, motivo por el que aquí no examinaremos esa cita. Lo cierto, no obstante, es que no es necesario recurrir a textos posteriores para probar el vínculo de la teoría del

---

<sup>988</sup> Yamamoto Nobuhiro 山本伸裕, “La teoría del alma de Kiyozawa Manshi (清沢満之の 靈魂論 *Kiyozawa Manshi no reikon-ron*)”. En *Shinran y el mundo contemporáneo* (現代と 親鸞 *Gendai to Shinran*), no. 12, 2007, pp. 26-27.



alma de Kiyozawa con la tradición Yogacāra, pues entre los materiales de la filosofía de la religión de Kiyozawa pueden encontrarse citas igualmente relevantes.

Yasutomi, pese a indicar que “Manshi no dice nada al respecto”, señala que la definición del alma del tercer capítulo del *Esqueleto* recuerda a la “conciencia receptáculo”. La ausencia de mención alguna a la tradición Yogacāra en ese capítulo del *Esqueleto* parece sorprender a Yasutomi, aunque, a nuestro juicio, es algo lógico, dado que allí Kiyozawa no está discutiendo el alma en relación con la doctrina budista, sino con la filosofía occidental. Como explicamos con anterioridad, el principal objetivo de Kiyozawa allí no era otro que refutar la cosmovisión materialista que niega toda existencia real a la dimensión espiritual. Dicho esto, cabe señalar que Yasutomi pasa por alto que, en el conjunto de los materiales de la filosofía de la religión de Kiyozawa, sí que encontramos pasajes en que el bonzo japonés relaciona sus tesis sobre el alma con la tradición Yogacāra. Pero, antes de presentar esos pasajes aclararemos brevemente en qué consiste la tradición Yogacāra, así como la teoría de la “conciencia receptáculo”, cuestión que nos obligará a introducir algunos conceptos centrales de la cosmovisión budista.

La interpretación de la mente característica de la tradición Yogacāra trata de dar respuesta a uno de los problemas teóricos más complejos que afectan a la cosmovisión budista: la negación de la existencia del “yo” y su relación con la transmigración del alma. La negación de la existencia de un yo esencial e inmortal (sk. *ātman*) es considerada una de las doctrinas más antiguas de la tradición budista, además de ser uno de los aspectos principales que la diferenciaban del brahmanismo.<sup>989</sup> Pese a que de forma irreflexiva

---

<sup>989</sup> En la tradición brahmánica de los primeros *Upanishads* el *ātman* era concebido como: “una entidad misteriosa e inconcebible (...) el controlador interno, aquello que es inmortal en nosotros. (...) Este yo primordial metafísico es aquello inmutable que constantemente subyace a todas nuestras múltiples e inestables experiencias. Como tal es indestructible y, en última instancia, queda al margen de cualquier experiencia y más allá del sufrimiento. (...) Es más, de acuerdo con los primeros *Upanishads*, el inmortal e indestructible *ātman*, que es el yo original, es identificado con el fundamento subyacente a toda la realidad conocido como

asumimos la existencia de un “yo”, de un fundamento que unifica nuestras experiencias, sin embargo, desde época temprana el budismo puso en cuestión esa entidad recurriendo a un detallado análisis de la experiencia. En el seno de la tradición doctrinal budista el más influyente de los análisis de la naturaleza de aquello que solemos denominar “yo” es la teoría de los cinco agregados, según la cual el “yo” sería, en realidad, un conjunto de cinco actividades mentales o agregados (sk. *skandha* 五蘊 jp. *goun*) que están coordinados entre sí.<sup>990</sup> El primero de los agregados sería la dimensión física (sk. *rūpa* 色 jp. *shiki*), es decir, nuestro cuerpo, nuestra capacidad de percibir a través de los órganos sensoriales. En segundo lugar, encontraríamos la capacidad de experimentar sensaciones (sk. *vedanā* 受 jp. *ju*), esto es, aquello que percibimos genera en nosotros las sensaciones de placer, desagrado o indiferencia. El tercer componente sería la cognición (sk. *sañjñā* 想 jp. *sō*), i. e., la facultad que reconoce, analiza y clasifica las impresiones sensoriales. En cuarto lugar, encontraríamos una serie de estados mentales que nos impulsan a actuar y que dirigen y conforman nuestro carácter: los deseos, las aspiraciones, la volición (sk. *samskhāra* 行 jp. *gyō*). Finalmente, el último agregado sería nuestra conciencia (sk. *viññāna* 識 jp. *shiki*), el núcleo central de la personalidad y el responsable de unificar estos agregados y producir en nosotros la ilusión de poseer un yo sustancial.

De acuerdo con este análisis característico del budismo, ninguno de tales elementos constituye un “yo” entendido como una sustancia inmutable. Dicha unidad es inverosímil no sólo por la existencia de varios componentes que la conforman, sino también porque todos ellos están sometidos a un continuo cambio. La introspección nos sitúa ante un flujo de deseos, impresiones sensoriales o recuerdos que aparecen y se desvanecen. De tal

---

*brahman*. En última instancia yo no soy algo diferente al fundamento subyacente al universo, ésta es la famosa ecuación upanisádica de *ātman* y *brahman*”. R. Gethin, *op. cit.*, p. 134.

<sup>990</sup> En chino, “陰 (*yīn*)” es la traducción antigua del término sánscrito *skandha*, i. e., agregado, aunque suele utilizarse una traducción posterior, “蘊 (*yùn*)”, realizada por el monje Xuán Zàng (玄奘 600-664 o 602-664).

forma, si eliminamos todo este contenido no nos encontraremos ante ese “yo” que estábamos buscando, sino ante el vacío. Es entonces cuando cobramos conciencia de que el “yo” es meramente un constructo, una etiqueta que ponemos a un conjunto heterogéneo de agregados.

Este desenmascaramiento del “yo” no sólo tiene unas implicaciones filosóficas, sino que, además, en el seno del budismo guarda una relación directa con la dimensión soteriológica. Esto se explica porque la creencia en la existencia de un yo sustancial genera en nosotros sufrimiento, no un padecimiento de naturaleza física, sino psicológico y metafísico. De tal modo, considerar una parte del universo como algo nuestro acaba derivando en el egoísmo, pues nos empuja a acumular posesiones físicas y psicológicas que refuercen ese espejismo. De igual modo, ese yo ilusorio produce frustración, pues genera en nosotros la falsa esperanza de poder alcanzar fines imposibles, como la inmortalidad. En conclusión, la liberación, según esta doctrina tradicional budista, consistiría en el correcto conocimiento de dicha realidad fragmentaria que es el “yo”.<sup>991</sup>

No obstante, la argumentación que acabamos de resumir ha debido sortear siempre una dificultad teórica fundamental: mientras que, por un lado, se niega la existencia de un yo esencial, al mismo tiempo, se defiende la teoría de la transmigración del alma y, además, se postula que el universo se rige de acuerdo con el retribucionismo moral. Dicho de otra forma, si mis obras tienen una influencia (positiva, negativa o neutra) sobre mis sucesivos renacimientos y, al mismo tiempo, no existe un yo esencial, ¿qué o quién continúa existiendo cuando yo fallezco? ¿Qué o quién recibirá esa carga kármica en el futuro? De igual forma, ¿quién o qué aspirará, entonces, a realizar la ascesis y a alcanzar la iluminación?

La tradición budista intentó solventar dicha problemática de muchas

---

<sup>991</sup> R. Gethin, *op. cit.*, p. 147.

formas. Principalmente a través de la teoría causal (因果 *inga*). Como hemos explicado con anterioridad, la doctrina tradicional budista conceptúa todos los fenómenos como interdependientes. Todos son el resultado de un cúmulo de causas y, al mismo tiempo, causas de otros resultados. De tal modo, no existe entidad alguna que, en propiedad, pueda ser denominada “ente” o “sustancia”, al menos si entendemos estos términos como haciendo referencia a realidades autónomas, no-condicionadas.<sup>992</sup> Una de las formas en que la tradición budista esquematiza esta relación causal que domina todo el universo es a través de la teoría de los doce eslabones. Doce efectos que, a su vez, serían causas de los sucesivos efectos y que conformarían un círculo. De tal modo, siguiendo esta interpretación, la continuidad personal no se explica por la existencia de un yo, sino por la forma en que los fenómenos que componen un ser están causalmente conectados. Del mismo modo en que esta conexión causal es la base de la continuidad en una vida particular, también es el fundamento de la continuidad entre vidas. La muerte no supondría, por tanto, la interrupción del flujo causal de los fenómenos, simplemente sería la reconfiguración de eventos en un nuevo patrón que depende del antiguo.

La tradición Yogacāra (瑜伽派 *yuga-ha*), que nace en la India en el s. IV y pronto se extiende a China,<sup>993</sup> produjo un conjunto de textos centrados en cuestiones filosóficas que, entre otras cuestiones, intentaba dar respuesta a la tensión doctrinal que acabamos de exponer. De forma somera diríamos que el elemento que esta tradición teórica postula con el fin de salvar las posibles contradicciones entre ambas premisas es la conciencia. Dicha corriente presenta un sutil análisis de la mente humana, distinguiendo entre ocho

---

<sup>992</sup> “[E]l pensamiento budista entiende el cambio no en términos de una sustancia esencial primaria que se mantiene constante mientras que sus cualidades secundarias cambian, sino meramente en el sentido de la conexión causal de diferentes cualidades. No hay sustancia primaria que permanezca constante”. R. Gethin, *op. cit.*, pp. 142-143.

<sup>993</sup> Fue introducida en China durante el s. V y, posteriormente, gracias a las traducciones de sus textos más relevantes realizadas por el monje Xuán Zàng (玄奘 600-664 o 602-664), alcanzó una posición preeminente en los países del Asia Oriental. Sería uno de los discípulos de Xuán Zàng, Jī (基, 632-682), quien a partir de los textos traducidos por aquél fundaría la escuela china Fǎxiàng (法相), centrada en aspectos de teoría del conocimiento y ontología pertenecientes a la tradición Yogacāra.

conciencias diferentes. Las seis primeras corresponderían a los seis órganos perceptivos: la vista (眼 *gen*), el oído (耳 *ni*), el olfato (鼻 *bi*), el gusto (舌 *zetsu*), el sentido del tacto (身 *shin*) y el órgano del conocimiento (意 *i*). Es decir, cada uno de estos órganos perceptivos tendría una conciencia asociada en la que se almacenarían dichas impresiones sensoriales. Así, pues, estas seis entidades, llamadas conciencias, interpretan, dan sentido a la realidad.

De entre esas seis conciencias, la sexta y última sería la conciencia propiamente dicha (意識 *ishiki*), el órgano del pensamiento que percibiría elementos psíquicos. En ella residiría nuestra capacidad de pensar, sintetizando las percepciones de los otros cinco sentidos. Esta exégesis de la naturaleza de la mente y del conocimiento ya existía con anterioridad, pero la doctrina Yogacāra no sólo la asumió, sino que, además, proclamó la existencia de otras dos conciencias subyacentes que no somos capaces de descubrir a menos que alcancemos avanzados estados meditativos. Si se nos permite la comparación, y salvando las evidentes diferencias, este concepto de las dos conciencias-sustrato recuerda lejanamente a la teoría occidental moderna del subconsciente. En concreto, estas dos conciencias que postula la tradición Yogacāra son: la “conciencia contaminada (未那識 *mana shiki*)”, que genera en nosotros la ilusión de la existencia de un yo sustancial así como el apego a éste; y la octava y última, la “conciencia receptáculo (阿賴耶識 *araya shiki*)”, que permite unir nuestros diferentes estados mentales entre sí y es el lugar donde se acumula el karma generado por nuestros actos, tal que una fragancia impregnada (sk. *vāsanā* 薰習 *kunjū*) en el fondo de nuestra mente. En dicha conciencia se acumulan los frutos de nuestras acciones y pensamientos, pasando de una reencarnación a otra e influyendo decisivamente sobre nuestras sucesivas existencias. Según esta escuela de pensamiento budista, el karma se acumularía en forma de semillas (sk. *bīja* 種子 jp. *shūji*) que pasarían de una vida a otra. Dichas simientes serían de tres naturalezas distintas: aquellas que acumulan un karma positivo (善業

*zengō*), las que almacenan un karma negativo (惡業 *akugō*) y, por último, aquellas que generan un karma neutro (無記 *muki*).<sup>994</sup> Esta “conciencia receptáculo” influye constantemente sobre el resto de conciencias, en un proceso continuo, un circuito que sólo se interrumpe provisionalmente cuando dormimos profundamente, nos desmayamos, o entramos en un estado de profunda meditación. Incluso en esos casos, la actividad de esta conciencia

---

<sup>994</sup> La teoría de las semillas en la tradición Yogacāra es mucho más compleja, pues, por ejemplo, existiría un tipo de semillas almacenadas en dicha conciencia desde toda la eternidad que determinarían hasta dónde puede avanzar en el camino hacia la iluminación aquel que las posee. En concreto, distinguían entre cinco clases de potencialidades o naturalezas. Tres de las cuales permitirían alcanzar la iluminación en distinto grado. Concretamente, se trataría de las *Śrāvaka-gotra* (声聞定性 ch. *shēngwèn dìngxìng* jp. *shōmon jōshō*), es decir, aquellos que podrían llegar a alcanzar la iluminación escuchando la predicación del buda Śākyamuni; los *Pratyekabuddha-gotra* (縁覚定性 ch. *yuánjué dìngxìng* jp. *engaku jōshō*) o los que, sin maestro ni guía espiritual, tendrían la potencialidad de descubrir las leyes que, según la doctrina budista, rigen nuestro universo; y los *Bodhisattva-gotra* (菩薩定性 ch. *púsà dìngxìng* jp. *bosatsu jōshō*), esto es, aquellos capaces de alcanzar el grado supremo de iluminación, la encarnación del ideal de santidad dentro del budismo Mahāyāna. Además de estos tres tipos de naturaleza, cada una encarnada por individuos con sólo una de estas semillas, la escuela Fāxiàng distinguió una cuarta clase de seres humanos cuya característica principal sería que poseerían más de una semilla, es decir, que gozarían de una potencialidad abierta, indefinida, dado que en su conciencia receptáculo estarían depositadas dos o tres de las semillas anteriormente citadas. Esto supone que los seres humanos que forman parte de este cuarto grupo llegarán a alcanzar alguna forma de iluminación, aunque se desconoce qué grado. Su nombre técnico era *Aniyataikatara-gotra* (不定種性 ch. *bùdìng zhǒngxìng* jp. *fujō shushō*), y fue probablemente el concepto más importante dentro de esta doctrina antropológica, dado que buena parte de los seres humanos poseerían esta potencialidad múltiple, dependiendo de su esfuerzo y perseverancia el que pudieran alcanzar uno u otro nivel de iluminación. En último lugar, la quinta de esas naturalezas sería la de aquellos que nunca podrán alcanzar la iluminación en ninguno de sus grados, los llamados *icchantika* (一闍提 ch. *yīchāntí* jp. *issendai*), término que originalmente significaba “aquellos que buscan, que desean” y que principalmente se usaba para designar a aquellos que blasfeman contra la doctrina budista. Existirían tres tipos de *icchantika*, tres razones por las que los distintos miembros de este grupo nunca llegarán a ese estado. En primer término encontraríamos a los *icchantika* que “niegan el bien” (斷善根 ch. *duàn shàngēn* jp. *danzen kon*), es decir, aquellos que en teoría podrían llegar a alcanzar la iluminación, pero que han dado la espalda a la virtud, ya sea cometiendo crímenes, ya sea aferrándose a creencias erróneas, especialmente aquellas que niegan los principios últimos del budismo. Sus actos viles, así como sus creencias equivocadas si bien no eliminarán las semillas puras que poseen en su conciencia, harán casi imposible que éstas lleguen a germinar. En segundo lugar encontramos a los *icchantika* de la gran compasión (大悲 ch. *dàbēi* jp. *daihi*), que encarnarían el ideal budista de la piedad. Se trata de un grupo formado por seres que pese a ser *bodhisattvas* en potencia renuncian al grado más alto de iluminación para así poder ayudar a aquellos que sufren en los reinos más bajos de la existencia, particularmente en el infierno. Por último encontraríamos a aquellos *icchantika* que no poseen potencialidad alguna (無性 ch. *wúxìng* jp. *mushō*), i. e., que no tienen la capacidad de alcanzar la iluminación. Este último género de *icchantika* fue el centro de las disputas de los representantes de la escuela Yogacāra con miembros de otras tradiciones budistas del Asia Oriental que defendían la capacidad de todos los seres humanos de alcanzar la iluminación.

no se interrumpe y, cuando dichos estados pasajeros terminan, vuelve a establecer contacto con el resto de conciencias.<sup>995</sup>

Es, por tanto, esta conciencia receptáculo aquello que transmigra de una existencia a otra y que, por lo tanto, une a las sucesivas muertes y renacimientos. Podría pensarse que esta conciencia constituye, al fin y al cabo, una reificación del “yo”, a la manera de la teoría brahmánica del *ātman*. No obstante, según establece la escuela Yogacāra, esta conciencia estaría extinguiéndose y renaciendo a cada instante, pero las sucesivas vidas de la conciencia estarían vinculadas entre sí y conformarían una cadena, de tal modo que serían percibidas como un *continuum*. De esta forma pretendían sortear la herejía sustancialista que suponía establecer una entidad que fuera la depositaria de la carga kármica y, al mismo, tiempo, explicaban el mecanismo gracias al cual el karma acumulado en una existencia pasaría a las siguientes vidas.

#### 6. 6. 3. La tradición Yogacāra y el concepto de “alma” en Kiyozawa

Teniendo en cuenta lo hasta aquí expuesto, no es de extrañar que Kiyozawa recurriera a conceptos asociados con la tradición Yogacāra cuando, en los materiales de su filosofía de la religión, abordó la cuestión de la retribución de nuestros actos, esto es, la ley kármica. Concretamente, nos referimos a uno de los capítulos de los apuntes de Sumita y a un fragmento recogido en su *Borrador de un esqueleto de la filosofía de la religión* que comparten el mismo título, “Teoría de la retribución de las buenas y malas [acciones] (善悪応報論 *Zennaku ōhō ron*)”, y cuyo contenido es casi idéntico. En ambos casos se discute la cuestión del alma en relación con teorías budistas.

En estos textos Kiyozawa vuelve a presentar su definición del alma en

---

<sup>995</sup> Cfr. Yokoyama Kōitsu 横山紘一, *Introducción al pensamiento Yogacāra* (唯識思想入門 *Yuishiki shisō nyūmon*). Tōkyō, Daisan bunmei sha, 2011, pp. 106-132.

tanto que “sustancia consciente” como una de las dos pruebas de la existencia del alma, concretamente la “prueba interna”. Por su parte, la “prueba externa” consistiría precisamente en la necesidad de que en el universo exista una realidad subyacente que garantice la continuidad. Tras exponer estas ideas afirma: “existen estos dos fundamentos. En caso contrario no existiría la transmigración (往来輪廻 *ōrai rinne*)”.<sup>996</sup> Sin embargo, dado que el alma es inmaterial, ese proceso de muertes y renacimientos en que estaría implicada el alma no puede percibirse, sino que debe ser probado a través de la mera razón. Según afirma en estos fragmentos, de la misma manera que los físicos establecen leyes, la existencia del alma “aunque no podamos percibirla, la conocemos meramente a través de la pura necesidad teórica”.<sup>997</sup>

De este modo, la necesidad de que en el universo exista un fundamento que subyazca al cambio, esa “sustancia persistente (一体貫通 *ittai kantsū*)” es la misma necesidad racional de que el principio de la retribución de nuestras acciones gobierne el universo. En caso contrario, viviríamos en un universo caótico, donde nuestras acciones carecerían de sentido. Este es el motivo por el que Kiyozawa afirmará que los renacimientos en la Tierra Pura y las transmigraciones (転化転生 *tenke tenshō*) dependerán del karma acumulado en nuestra alma y seguirán la ley de la retribución de nuestras acciones.<sup>998</sup>

En la “Teoría de la retribución de las buenas y malas [acciones]” Kiyozawa argumenta nuevamente a partir de las categorías axiales de limitado e ilimitado. Recordemos que para Kiyozawa el alma constituye esa sustancia que es capaz de desarrollarse y alcanzar lo “ilimitado”, definición a partir de la cual el pensador nipón pretendía probar la naturaleza inmortal del alma. En este apartado de sus materiales de la filosofía de la religión se aprecia con claridad como esa inmortalidad es una premisa estrechamente

---

<sup>996</sup> KMZS, vol. I, p. 246.

<sup>997</sup> KMZS, vol. I, p. 244.

<sup>998</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 310.



relacionada con el concepto budista de la transmigración del alma y es una condición indispensable para fundamentar el retribucionismo moral en que consiste la teoría del karma budista.

En este escrito Kiyozawa vuelve a explicar que en un universo sometido al cambio, avanzar desde lo limitado hacia lo ilimitado constituirá el “progreso (進化 *shinka*)”, mientras que retroceder desde lo ilimitado a lo limitado constituirá la “regresión (退化 *taika*)”. Sin embargo, aquí añade comentarios que dejan patente el vínculo de este lenguaje tan abstracto con categorías concretas de la tradición de pensamiento budista, como cuando anota: “los denominados ‘la continuidad [de la ley de las causas y resultados] que conducen [a una nueva vida] (流転 *ruten*)’ y ‘extinguir [las aflicciones] y retornar [al nirvana] (還滅 *genmetsu*)’, ambos caminos no son más que los dos aspectos del cambio”.<sup>999</sup> De tal forma, de acuerdo con la ley de la retribución de nuestras acciones, el progreso se traducirá en el renacimiento en existencias favorables que nos acerquen al nirvana y el retroceso equivaldrá a renacimientos nefastos que nos alejen de ese fin. Además, recordemos que, según la cosmovisión de Kiyozawa, el camino hacia lo ilimitado podía recorrerse siguiendo dos caminos distintos: el camino del esfuerzo individual (自力門 *jiriki mon*) y el camino de la salvación merced al poder de Amida (他力門 *tariki mon*). Desde cada uno de esos dos puntos de vista los mencionados conceptos de progreso y retroceso serán concebidos de forma distinta. Véamos cómo lo explica Kiyozawa:

Desde la perspectiva del esfuerzo individual, si la práctica espiritual (修行 *shugyō*) ayuda al progreso y desarrolla esa naturaleza ilimitada, entonces será buena. En caso contrario, será mala. Desde el punto de vista del camino de salvación gracias a Amida, si nace en nosotros el sentimiento de agradecimiento (謝恩 *shaon*) esto será el bien y en caso de no darse [ese

---

<sup>999</sup> KMZS, vol. I, p. 311. Estos conceptos budistas de difícil traducción son sinónimos de nirvana, en el caso de “還滅 (*genmetsu*)” y de “*samsara* (輪廻 *rinne*)”, esto es, la transmigración o el ciclo de muertes y renacimientos, en el caso de “流転 (*ruten*)”.

sentimiento] deberemos llamarlo el mal (desde el punto de vista de la salvación gracias a Amida el bien consiste en no olvidar que somos salvados por lo ilimitado).<sup>1000</sup>

Partiendo de estas ideas, en los dos fragmentos de sus materiales de filosofía de la religión titulados “Teoría de la retribución de las buenas y malas [acciones]”, Kiyozawa explica la transmigración del alma inspirándose en conceptos derivados de la tradición Yogacāra. A continuación traducimos tres fragmentos en que este vínculo queda patente:

Las buenas y malas acciones serán la causa de las diferentes retribuciones que recibimos. Estas acciones que se transforman en causas son, en definitiva, las impresiones (印象 *inzō*) (se trata de las “formas no manifiestas (無表色 *muhyō shiki*)” o de las “semillas (種子 *shūji*)” de [la tradición] budista) que producen las acciones que realizamos durante nuestra vida. Esos resultados son la mente y el cuerpo que recibimos en futuros renacimientos (当界 *tōkai*).<sup>1001</sup>

[E]l alma es una sustancia y, sin embargo, transmigra entre numerosas partículas materiales. Es como el inquilino que [a lo largo de su vida] se muda a diferentes casas. Esta es la razón por la que el alma debe concebirse, desde el punto de vista material, como una “impresión (印象 *inzō*)”. A mi entender, la energía contenida en el interior de una partícula es percibida por otras partículas que reciben y almacenan esa impresión. En términos budistas esto se denomina “crear karma (造業 *zōgō*)” o las “semillas (種子 *shūji*)”. Esta es la razón por la que existe la doctrina de que “las buenas y malas acciones [nos hacen] experimentar, respectivamente, retribuciones [placenteras o desagradables] (善惡業感 *zennaku gōkan*)” o de que se diga que “el mundo fenoménico perfuma las semillas [almacenadas en la conciencia receptáculo] (現行薰種子 *gengyō kun shūji*)”. (...) Dependiendo de la cantidad y la

---

<sup>1000</sup> KMZS, vol. I, p. 259.

<sup>1001</sup> KMZS, vol. I, p. 318.

cualidad de las acciones que generan causas (業因 *gōin*), es decir, de las “impresiones (印象 *inzō*)”, el alma transmigrará a un reino (境界 *kyōgai*) superior o inferior. Esto se denomina el principio según el cual “las buenas y las malas acciones generarán resultados agradables o desagradables (業感 *gōkan*)”.<sup>1002</sup>

El interior es espiritual y el exterior material. Despendiendo del karma acumulado las transmigraciones son de diversa índole. El alma no es aquello que habitualmente se cree que es. El karma se traslada continuamente y la “función unificadora (統一作用 *tōitsu sayō*)” está en continuo cambio. El funcionamiento de “las buenas y las malas acciones generará resultados agradables o desagradables (業感 *gōkan*)”, no sólo cambia cuando renacemos, esto es, cuando morimos, sino que a cada instante (刹那々々ニ *setsuna setsuna ni*) es alterado por nuestros pensamientos y acciones (念業 *nengō*) previas. Esto quedará más claro si ponemos como ejemplo la relación entre las semillas y “el mundo fenoménico que [perfuma] las semillas [almacenadas en la conciencia receptáculo] las manifestaciones que éstas producen (現行種子 *gengyō shūji*)” de la tradición Yogacāra. Aunque las funciones de nuestra mente estén ocultas, en algún momento se manifiestan.<sup>1003</sup>

Podemos apreciar, pues, que si bien en las citas que hemos traducido Kiyozawa no utiliza específicamente el término “conciencia receptáculo”, es indudable que se sirve de conceptos centrales de la tradición Yogacāra con el propósito de dar una explicación del mecanismo que produce la transmigración del alma, y también de los principios que sustentan una interpretación del universo como regido por el retribucionismo moral de la ley del karma. Estos pasajes parecen no haber sido tenidos en cuenta por el profesor Yasutomi cuando hablaba de que la teoría del alma de Kiyozawa recordaba a la de la “conciencia receptáculo”, dado que éste nada decía al respecto. En conclusión, comprobamos que la tradición Yogacāra está

---

<sup>1002</sup> KMZS, vol. I, pp. 319-320.

<sup>1003</sup> KMZS, vol. I, p. 254.

presente como un elemento más en la compleja teoría del alma de Kiyozawa, concretamente es el eje principal de sus explicaciones sobre el funcionamiento de la ley del karma y la transmigración del alma. Las citas que hemos traducido aquí muestran que Yasutomi acertaba al señalar la influencia de esta corriente teórica sobre el pensamiento de Kiyozawa. Ahora bien, deducir a partir de estos pasajes que la concepción del alma de Kiyozawa se inspira sólo en esta tradición Yogacāra o pretender que se trata de la inspiración principal es a nuestro juicio una hipótesis errónea. Más aún, quien argumente que la definición del alma de Kiyozawa en el tercer capítulo del *Esqueleto* en tanto que “sustancia consciente” deriva del concepto de “conciencia receptáculo”, deberá hacer frente al problema de que, hasta donde nosotros sabemos, no existe texto alguno que refrende tal hipótesis. Al contrario, tal y como hemos explicado detalladamente, existen indicios claros de que esa definición se inspira en teorías filosóficas occidentales. Finalmente, existe otro problema añadido a las tesis de Yasutomi, pues éste no sólo ignora la influencia de la filosofía occidental sobre la teoría del alma de Kiyozawa, sino también la influencia de otras tradiciones budistas ajenas a la escuela Yogacāra. Esta última cuestión será tratada en el siguiente punto.

#### 6. 6. 4. El alma y la teoría del *anātman*

En los últimos años, el profesor Sueki Fumihiko, en una monografía centrada en el pensamiento del periodo Meiji, dedicó un capítulo a Kiyozawa Manshi en que podía leerse la siguiente afirmación:

En el tercer capítulo [del *Esqueleto*] (...) llama poderosamente la atención el hecho de que se reconozca la existencia de un alma sustancial. Esto sería consecuencia de la asunción [por parte de Kiyozawa] de tesis cristianas presentes en la filosofía de la religión europea. Es, no obstante, de gran interés que allí no se haga consideración alguna sobre la teoría budista del *anātman* (無我 *muga*). Kiyozawa también consideraba sustancial aquello finito que se relaciona con lo infinito, sin hacer referencia alguna al *anātman* o a la nada

(空 *kū*). Esta [línea teórica] se mantiene de forma coherente hasta el final de su vida, durante la etapa espiritualista.<sup>1004</sup>

Teniendo en cuenta todo lo expuesto en esta tesis doctoral sobre la teoría del alma de Kiyozawa, es evidente que estamos de acuerdo con Sueki cuando afirma que la comprensión de Kiyozawa del alma revela la influencia del pensamiento occidental. No obstante, su interpretación de la teoría del alma como una sustancia, en el sentido tradicional del término, nos parece más problemática, pues ya hemos señalado con anterioridad el peculiar uso del concepto “sustancia” que hacen tanto Kiyozawa como Lotze. Ahora, sin embargo, desearíamos centrarnos en la afirmación de Sueki según la cual Kiyozawa no pareció ser consciente de la potencial contradicción entre sus teorías del alma y el concepto budista del *anātman*. Si hablamos de forma estricta y nos limitamos sólo a comentar el *Esqueleto*, es cierto que en dicho ensayo el bonzo Shin no indica nada en relación con esa posible contradicción teórica. Sin embargo, como ya hemos explicado en repetidas ocasiones, el *Esqueleto* es un texto considerablemente sintético en el que numerosas cuestiones que Kiyozawa discutió prolijamente en otros materiales fueron resumidas o eliminadas. De hecho, si examinamos los materiales de la filosofía de la religión de Kiyozawa, lo cierto es que sí encontramos pasajes en que es consciente de esa posible contradicción entre su definición del alma y la teoría budista del *anātman* e intenta dar una respuesta.

Antes de presentar esa larga cita desearíamos hacer un inciso sobre el pensamiento budista y la tradición del *anātman*. Pues, si bien hemos explicado con anterioridad que, en su origen, el budismo negaba la existencia del yo sustancial, la tradición del pensamiento budista no se limita a esa doctrina. Al contrario, con el paso de los siglos en el seno del budismo Mahāyāna nacieron corrientes interpretativas que se alejaban

---

<sup>1004</sup> Sueki Fumihiko 末本文美士, *Ensayo sobre los pensadores del periodo Meiji. Reexaminando el pensamiento contemporáneo japonés. I.* (明治思想家論。近代日本の思想。再考 I *Meiji shisōka ron. Kindai nihon no shisō. Saikō I*). Tōkyō, Transview, 2004, p. 119.

considerablemente de esa teoría del *anātman*. Nos gustaría ahora comentar con suma brevedad algunas de las ideas de una corriente teórica que suele denominarse la teoría de la “matriz del Tathāgata (如来藏 *nyoraizō*)”,<sup>1005</sup> aunque en realidad se trata de un conjunto de teorías de distinto origen basadas en diversos sutras. A diferencia de la anteriormente mencionada tradición Yogācāra, en los ensayos y comentarios pertenecientes a la corriente teórica de la matriz del Tathāgata las aflicciones no son concebidas como algo intrínseco a nuestra mente, sino sólo en tanto que un elemento provisional, externo, que nos obnubila y que, en realidad, no tiene una auténtica existencia. A diferencia de aquella corriente teórica, la teoría de “la matriz del Tathāgata” enfatiza la universalidad de la iluminación: todos los seres poseen por igual la potencialidad de alcanzar la salvación dado que, en realidad, nuestra mente alberga en su interior una naturaleza pura. Existen diversas tradiciones e interpretaciones de estos conceptos, desde aquellas que consideran que esa matriz del Tathāgata debe desarrollarse gracias al cultivo espiritual, hasta aquellas que defienden que, en origen, ya estamos iluminados y que, en consecuencia, otorgan menos importancia a la práctica religiosa.<sup>1006</sup> Dicho de otro modo, en algunos casos esa matriz del Tathāgata es interpretada como la potencialidad de alcanzar la iluminación y en otros se acerca a la herejía sustancialista que, de hecho, contradiría por completo la teoría del *anātman*. De particular importancia en esta tradición fue la traducción china del *Sutra del nirvana*. Este sutra contiene un mensaje universalista, afirmando que la iluminación, lo que en dicho escrito se denomina “naturaleza búdica (仏性 *bussō*)”, sería común a todos los seres. Literalmente allí se afirma: “la naturaleza búdica sin duda existe en todos los seres sintientes”. Un mensaje que divergía radicalmente de la tradición

<sup>1005</sup> Este término posee diferentes significados en los diversos sutras y comentarios en que es discutido, de tal modo que admite traducciones diversas. Puede ser vertido a la lengua castellana como “poseer [en nuestro interior] al Tathāgata”, siendo Tathāgata uno de los epítetos para hacer referencia al Buda. Pero también podríamos traducirlo como “tener [en nuestro interior] al Tathāgata [en potencia]”, “ser [nosotros] la matriz del Tathāgata”, “ser el Tathāgata nuestra esencia”, etc.

<sup>1006</sup> Según explica Takasaki, esta última evolución teórica se enfrenta con el problema de explicar por qué motivo, entonces, existen las aflicciones en nuestro mundo. J. Takasaki, *op. cit.*, p. 192.

Yogacāra que, tal y como hemos apuntado con anterioridad, consideraba que había seres humanos que jamás podrían alcanzar la iluminación, los *icchantika*. De hecho, en el caso de Kiyozawa, el recurso al concepto de naturaleza búdica tal y como es enunciada en el *Sutra del nirvana*, es una constante en sus materiales de filosofía de la religión.

Debemos, por tanto, tener presente esta tradición teórica muy influyente en el budismo del Asia Oriental para entender los pasajes en que Kiyozawa, en su filosofía de la religión, intentaba explicar por qué motivos su teoría del alma no entraba en contradicción con el concepto budista del *anātman*. Un claro ejemplo de que Kiyozawa era consciente de este problema lo encontramos en su *Borrador del esqueleto de una filosofía de la religión* donde, en un apartado titulado “Alma (靈魂 *reikon*)” expone los siguientes razonamientos:

En origen, en las religiones de todas las épocas y culturas, se ha explicado con claridad que el ser humano posee alma. Sin embargo, el budismo propugna la teoría del *ānatman* y la superación del apego al yo. ¿Acaso no constituye esto un gran problema? No, [porque] en el seno del budismo también encontramos aquí y allá pasajes en donde se afirma la existencia del yo. Pero, ¿acaso no estaremos entonces ante una autocontradicción? Esta última pregunta surgirá en la mente de mucha gente. Si ahora exponemos esta cuestión de forma sencilla, diremos, en primer lugar, que en el budismo se establece la existencia de cuatro clases de yo (四種ノ我 *shishu no ga*): el verdadero yo (真我 *shinga*), el yo libre (自在我 *jizaiga*), el yo nominal (仮我 *kega*) y el yo obsesivo (執我 *shūga*). De entre éstos, se dice que la esencia del verdadero yo es la talidad (真如 *shinnyo*),<sup>1007</sup> la esencia del yo libre es la sabiduría, la del yo provisional es que éste consiste en una especie de supervisor (主宰 *shusai*) del cuerpo resultante de la unión de los cinco agregados (五蘊和合 *goun wagō*), y la del yo obsesivo consiste en el apego a la innata discriminación (分

---

<sup>1007</sup> Término de difícil traducción, es uno de los vocablos utilizados en el budismo del Asia Oriental para hacer referencia a la realidad última, el reino que trasciende todo lo fenoménico y que sólo puede conocerse una vez alcanzada la iluminación.

別俱生 *funbetsu kushō*).<sup>1008</sup> De tal modo, teniendo en cuenta que la primera de las cuatro [clases de yo] tiene como su esencia la talidad (真如 *shinnyo*), se tratará fundamentalmente de la verdad y, por lo tanto, no [podemos] desecharla. La segunda tiene a la verdadera sabiduría (真智 *shinchi*) como su esencia, tratándose de algo que, en gran medida, deberemos perseguir. En tercer lugar, si no olvidamos que se trata de una realidad provisional, no habrá razón alguna para descartarla. Sólo el cuarto yo, el yo obsesivo, tiene por esencia el apego ilusorio, razón por la que se convierte en la causa de acciones perversas (罪業 *zaigō*). Es por esto que, si deseamos actuar según el recto camino, deberemos eliminar este yo obsesivo. Esta es la razón de ser de la teoría del *anātman*. Aunque exista dicha teoría, esto no supone impedimento alguno para las otras tres [clases de] yo. (...) En ningún caso establecer un vínculo entre las teorías del yo y del no-yo (*anātman*) constituye auto-contradicción alguna. Diríamos más, el budismo considera que el yo posee un significado más esencial que el no-yo. La teoría del no-yo es como una propedéutica para [después] avanzar a la teoría del verdadero yo (真我 *shinga*). Decimos esto porque, tal y como se expone en el *Sutra del nirvana*: “‘yo’ tiene como significado la ‘matriz del Tathāgata’. La naturaleza búdica es común a todos los seres sintientes. Este es, en definitiva, el significado de ‘yo’”. También se dice: “desde el origen todos los seres sintientes poseen esta naturaleza [pero ésta] ha quedado oculta por las innumerables aflicciones que no dejan [a los seres sintientes] ver [esa naturaleza]”.<sup>1009</sup> Se dicen estas y otras cosas.<sup>1010</sup>

<sup>1008</sup> Corresponde a una cita del segundo volumen de las *Anotaciones sobre la búsqueda de las profundidades del Sutra de la guirnalda* (華嚴經探玄記 *Huāyánjīng tàn xuán jì*), concretamente del siguiente pasaje: “si examinamos el ‘yo’ [en un sentido] amplio existen cuatro clases. En primer lugar, el ‘yo verdadero’, en referencia [a los principios de] ‘permanencia, dicha, yo y pureza’, cuya esencia es la talidad. El segundo es el yo libre, [perteneciente a] los ocho tipos de yo, siendo su esencia la sabiduría. En tercer lugar, el yo nominal, se refiere a la existencia provisional [producto] de los cinco agregados, siendo su esencia los fenómenos (所現 *shogen*) que [describe] la [tradición] Yogacāra, a manera de supervisor. El cuarto es el yo obsesivo”. T35, p. 126c.

<sup>1009</sup> Célebre cita del *Sutra del nirvana*: “el Buda dijo: queridos hermanos, ‘yo’ tiene por significado la ‘matriz del Tathāgata’. La naturaleza búdica es común a todos los seres sintientes. Este es, en definitiva, el significado de ‘yo’. Sin embargo, desde el origen, dicho significado del ‘yo’ ha quedado [oculto], constantemente cubierto por innumerables aflicciones, de modo que no puede ser conocido por los seres sintientes. T12, p. 407b (edición del norte), p. 648 b (edición del sur).

<sup>1010</sup> KMZS, vol. I, pp. 344-345. En los materiales de filosofía de la religión de Kiyozawa



Según se desprende del contenido de la cita, pese a que, en principio, pudiera percibirse una contradicción entre la teoría budista del *anātman* y la teoría del alma de Kiyozawa, según éste último tal inconsistencia no se da. Kiyozawa parte de conceptos influyentes en el budismo del Asia Oriental derivados de la matriz del Tathāgata, como son la “naturaleza búdica” expuesta en el *Sutra del Nirvana* o las cuatro clases de yo, particularmente del “verdadero yo”, según se expone en las *Anotaciones sobre la búsqueda de las profundidades del Sutra de la guirnalda* (華嚴經探玄記 *Huāyánjīng tàn xuán jì*). Kiyozawa recurre, por tanto, a textos de la tradición budista que, en contraste con las teorías tradicionales del *anātman*, se sirven del concepto ‘yo’ y lo redefinen, asociándolo con la iluminación. Este es particularmente el caso del *Sutra del nirvana*, donde, en la cita que hace Kiyozawa, se explica que el verdadero significado del ‘yo’ es la matriz del Tathāgata. De hecho, en este Sutra se proclama la existencia de las cuatro visiones erróneas que las tradiciones budistas anteriores habían negado. Es decir, la doctrina tradicional budista denunciaba las siguientes cuatro visiones erróneas: considerar que las cosas son permanentes cuando, en realidad, son impermanentes; considerar que existe la felicidad cuando, en realidad, es sufrimiento; creer que existe un ‘yo’ cuando no lo hay; y creer que hay pureza donde hay corrupción. Por el contrario, en el *Sutra del nirvana* se admite que este análisis es cierto aplicado al reino del sufrimiento y la ignorancia en que viven los seres que no han alcanzado la iluminación, pero que, examinada desde el punto de vista de aquel que ha alcanzado la iluminación, esa misma existencia será permanente, feliz, poseerá un yo y será pura. De tal forma, este texto y su afirmación del ‘yo’ bordea la herejía sustancialista, pues afirma la existencia de algo permanente en la naturaleza humana que nos permite alcanzar la iluminación, aunque se trata de algo semejante a la verdad

---

existen otros pasajes de contenido similar al que acabamos de traducir, aunque no tan detallados. Por ejemplo, hay un fragmento en que también intenta conciliar la teoría del no-yo con su definición del alma. Cfr. KMZS, vol. I, p. 329. También encontramos otro fragmento en el que discute la relación entre el no-yo y el verdadero yo. Cfr. KMZS, vol. I, p. 273-274.

última, a la superación de toda visión dual y de todas las aflicciones que nos afectan. En este sentido, la segunda cita que realiza Kiyozawa, perteneciente a las *Anotaciones sobre la búsqueda de las profundidades del Sutra de la guirnalda*, parte de las doctrinas del *Sutra del nirvana* y, en esencia, propone ideas muy similares.<sup>1011</sup>

De acuerdo con estos conceptos, Kiyozawa afirma que la teoría del *anātman* sería, en realidad, un medio, un recurso, para superar el apego individual. En caso de eliminar ese concepto ilusorio considera que: “cuando despertemos al punto de vista del absoluto ilimitado y de la no-dualidad entre los otros y yo, por vez primera podremos decir que entendemos (解得 *kaitoku*) la verdadera esencia del alma (心識靈魂 *shinshiki reikon*)”.<sup>1012</sup> De modo que aquí Kiyozawa concibe el “verdadero yo” no como una reificación del “yo” comunmente entendido y, por lo tanto, una negación de la teoría del *anātman*, sino como la realidad última, el resultado de la iluminación. Una visión sólo asequible para los seres que han alcanzado la iluminación.

Dicho esto, lo cierto es que tal intento de reconciliar diferentes tradiciones de pensamiento (las tesis sobre el alma derivadas de teorías filosóficas occidentales, la negación budista de la existencia del “yo” esencial, y la corriente budista del Asia Oriental que afirmaba la existencia de una esencia iluminada en el interior de cada ser vivo) encierra numerosos problemas. Por ejemplo, Kiyozawa no explica cuál de entre esas “cuatro clases de yo” de las que se habla en las *Anotaciones sobre la búsqueda de las profundidades del Sutra de la guirnalda* correspondería al alma, limitándose a preguntarse: “¿a cuál de esos yo correspondería nuestra alma?”, para responder que: “se trata de una cuestión difícil de decidir”.<sup>1013</sup> En otras palabras, la concepción del alma de Kiyozawa, entendida en su dimensión

---

<sup>1011</sup> De hecho, en la cita de las *Anotaciones sobre la búsqueda de las profundidades del Sutra de la guirnalda* a que hace referencia Kiyozawa aparecen numerosos conceptos extraídos del *Sutra del nirvana*.

<sup>1012</sup> KMZS, vol. I, p. 345.

<sup>1013</sup> KMZS, vol. I, pp. 344-345.

epistemológica y metafísica, manifiesta la clara influencia de teorías de raigambre occidental aunque, al mismo tiempo, en su dimensión práctica y soteriológica, posee un trasfondo budista. Sin embargo, ambas tradiciones no parece que se concilien en ninguno de los pasajes de la filosofía de la religión de Kiyozawa.

A manera de conclusión a este extenso capítulo que hemos dedicado a estudiar la teoría del alma en la filosofía de la religión de Kiyozawa, podríamos decir que su comprensión del alma se compone como mínimo de tres tradiciones de pensamiento. Por un lado, la propia definición del alma en tanto que “la sustancia consciente o aperceptiva” revela que, en su dimensión epistemológica, la teoría del alma de Kiyozawa recibe claramente la influencia del pensamiento occidental y constituye una respuesta a las teorías materialistas. Al mismo tiempo, cuando explica la transmigración de las almas y la teoría retributiva de las acciones, recurre a conceptos relacionados con la tradición Yogacāra. En último lugar, el objetivo final del alma, esto es, acceder de lo limitado a lo ilimitado ya sea gracias al esfuerzo individual, ya sea merced a la gracia salvadora del buda Amida, es interpretado por Kiyozawa sirviéndose de la teoría budista de la “matriz del Tathāgata”, la “naturaleza búdica”, el “verdadero yo” y otros conceptos similares.

## **7. Sobre el bien y el mal**

El título de este apartado es homónimo al quinto capítulo del *Esqueleto*, que se inicia con la siguiente aseveración:

Del mismo modo que el principio del cambio alcanza al universo en su conjunto, desde el punto de vista de la religión todo está sometido al principio según el cual las buenas causas producen buenas retribuciones y las malas causas malas retribuciones (善因善果惡因惡果 *zenin zennaku akuin*

*akka*).<sup>1014</sup>

Sin embargo, explica Kiyozawa, no existe un único criterio para establecer qué es bueno y qué es malo. Por tal motivo, en este capítulo el autor japonés presenta y examina varias hipótesis sobre la naturaleza del bien y del mal. Concretamente, analiza cuatro teorías éticas diferentes: el utilitarismo, el intuicionismo, la teoría de la voluntad divina y la teoría racionalista. Expone el bonzo Shin que el criterio adoptado por el utilitarismo (功利説 *kōrisetsu*) para establecer qué es el bien y el mal es la felicidad (幸福 *kōfuku*). Se trata, sin embargo, de una doctrina que cabe rechazar debido a su inconsistencia, pues, en su opinión, aplica la categoría “felicidad” a circunstancias diversas y en sentidos muy diferentes entre sí. Encontramos, por ejemplo, nuestra felicidad, la de los demás, la que es pasajera, la permanente, la de la carne, la del espíritu y un largo etcétera. Descartado este criterio, Kiyozawa examina el intuicionismo (直覚教 *chokkaku kyō*) que parte de la conciencia (良心 *ryōshin*) como criterio para dilucidar qué serían el bien y el mal. Este planteamiento ético tampoco es considerado por Kiyozawa como un criterio moral fiable, pues no nos permite formular una definición última del bien y del mal. Al fin y al cabo, argumenta el bonzo Shin, aquello que se ha considerado como intuitivamente bueno o malo en diferentes épocas históricas y culturas, es muy diferente entre sí. Descartado este criterio como medio para entender qué son el bien y el mal, Kiyozawa examina la teoría de la voluntad divina (神意 *shini*), que también juzga inapropiada como principio último a partir del cual establecer qué son el bien y el mal. Según argumenta, únicamente podemos conocer la voluntad divina a través de los textos religiosos, pero la interpretación de los mismos es una cuestión permanentemente debatida. Por último, menciona el criterio de la razón (道理 *dōri*), es decir, la doctrina que propone que sólo aquello que se ajuste a los principios de la razón será bueno y aquello que no se ajuste a éstos será malo. Kiyozawa juzga que este es el criterio más disparatado de los

---

<sup>1014</sup> KMZS, vol. I, p. 24.

cuatro examinados, pues, en su opinión, no existe elemento alguno en el universo que vulnere los principios de la razón.<sup>1015</sup> Esta última crítica de Kiyozawa se sustenta, de nuevo, sobre su convicción en torno a la naturaleza racional del universo, cuestión que ya expusimos con mayor detalle anteriormente.

Tras descartar estas cuatro teorías éticas, Kiyozawa expone su propio criterio para establecer qué serían el bien y el mal. En el *Esqueleto* se limita a hacer una exposición considerablemente abstracta. Concretamente, enuncia una definición meta-ética, sin ofrecer detalle alguno sobre qué tipos de conductas pertenecerían a tales categorías. El bonzo Shin inicia la exposición de su criterio moral recordando que el universo en su conjunto cambia en una de las siguientes dos direcciones: de lo limitado a lo ilimitado, o de lo ilimitado a lo limitado. Así, dado que el objetivo último de la religión será alcanzar lo ilimitado, cualquier acto que nos permita acercarnos a ese ilimitado será considerado como bueno, mientras que las acciones que nos alejen de dicho fin serán juzgadas como malas. Acercarse a lo ilimitado como el bien y alejarse de él como el mal, esto es, en definitiva, todo lo que explica aquí Kiyozawa sobre el modo de entender esas dos categorías morales.

En realidad, en escritos previos de Kiyozawa ya encontramos enunciadas tesis semejantes. Por ejemplo, los apuntes de su tercer año de estudios de filosofía (1885-6) contienen la siguiente afirmación que recuerda considerablemente lo que afirmarí siete años más tarde, cuando redactó el *Esqueleto*:

[E]l curso del devenir es doble: (1) Hacia el infinito (2) Hacia el finito. El primero es bueno y el segundo malo. El bien y el mal dependen de la posibilidad de cambiar, si no existiera el cambio no podría distinguirse entre bueno y malo. A pequeña escala decimos que aquello que ayuda a conseguir el fin deseado es bueno y que lo contrario es malo. (...) Pero los verdaderos bien

---

<sup>1015</sup> Cfr. KMZS, vol. I, pp. 24-25.

y mal deben establecerse en relación al fin último, la iluminación.<sup>1016</sup>

Tanto en el caso del *Esqueleto*, como en el de estos apuntes de su etapa universitaria, resulta llamativa la semejanza, al menos estructural, con la definición de las categorías de bien y mal realizada por Spencer. Decimos “estructural” porque, en realidad, Kiyozawa articula una definición similar a la de Spencer pero ahora en un contexto religioso, concretamente budista, que nada tiene que ver con las tesis originales del pensador anglosajón. A continuación intentaremos mostrar en qué consisten esas semejanzas entre la definición del bien y del mal de ambos autores.

Tal y como indica Kiyozawa en la cita que acabamos de traducir: a pequeña escala definimos algo como bueno o malo en la medida en que contribuya o no a lograr un objetivo. Esta última definición coincide con la enunciada por el pensador anglosajón en su obra *Principios de ética*. En el capítulo “Buena y mala conducta” de ese ensayo, Spencer explicaba que, analizando nuestro uso del lenguaje, un objeto, ya sea un cuchillo, una pistola o bien una casa, es considerado bueno o malo en función de si “se adecua bien o mal para lograr unos determinados fines”.<sup>1017</sup> Tal criterio no sólo es aplicable al caso de objetos inanimados, de igual forma ocurre en el caso de los animales, juzgados como buenos o malos en la medida en que cumplan o no las funciones que se les asignan para complementar la vida humana.<sup>1018</sup> Éste será también el caso de la ética: las conductas humanas son juzgadas como buenas o malas en función de si se adaptan o no de forma eficiente a un fin, en este caso preservar la vida. De tal forma:

Por encima de todo, el bien, por sí mismo, evoca el comportamiento de alguien que ayuda al enfermo a recobrar su vitalidad habitual, que asiste al desafortunado a recuperar los medios para mantenerse, que defiende a

---

<sup>1016</sup> KMZS, vol. IV, p. 218.

<sup>1017</sup> Herbert Spencer, *The Data of Ethics*. London and Edinburgh, Williams and Norgate, 1879, p. 21.

<sup>1018</sup> H. Spencer, *op. cit.*, p. 22.

aquellos que corren el riesgo de sufrir un daño en su persona, propiedad o reputación y ayuda en cualquier cosa que pueda mejorar la vida de sus congéneres. Por el contrario, la maldad nos trae a la mente, al igual que su correlato principal, la conducta de alguien que, preservando su propia vida, daña la vida de los otros hiriéndolos físicamente, destrozando sus posesiones, defraudándolos o calumniándolos.<sup>1019</sup>

En nuestra opinión, dadas las semejanzas entre las tesis de ambos en este punto concreto, es plausible pensar que el ensayo sobre la ética de Spencer, que figura en el catálogo de su biblioteca, ejerciera cierta influencia sobre Kiyozawa.<sup>1020</sup> Es más, tenemos la certeza de que leyó la obra, pues entre sus apuntes de estudiante encontramos un largo resumen de los *Principios de ética*, titulado “El fundamento de la ética del señor Spencer (斯賓徹氏倫理基本 *Spencer shi rinri kihon*)”.<sup>1021</sup>

Ahondando en la opinión que anteriormente hemos expresado, la semejanza entre las teorías éticas de ambos autores es meramente estructural, pues Kiyozawa, a diferencia del autor anglosajón, considera que el fundamento último de la ética se encuentra en la religión, concretamente en principios budistas. A modo de ejemplo, recordemos lo dicho por Kiyozawa en la anotación de su etapa universitaria que hemos traducido algo más arriba: “los verdaderos bien y mal deben establecerse en relación al fin último, la iluminación”.<sup>1022</sup> Si bien en el *Esqueleto* Kiyozawa no ofrece ejemplos sobre qué serían el bien y el mal, en los materiales de su filosofía de la religión

---

<sup>1019</sup> H. Spencer, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>1020</sup> Cfr. KMZS, vol. IX, p. 344.

<sup>1021</sup> Se trata de un resumen dividido en cinco bloques correspondientes a los cinco primeros capítulos de *Principios de ética*. El primero no lleva encabezamiento alguno, pero coincide con el primer capítulo del texto de Spencer “Conducta en general”, los otros cuatro sí llevan encabezamiento y coinciden, tanto en el título como en los contenidos, con los cuatro capítulos siguientes de la obra del pensador anglosajón: “La evolución de la conducta (行狀の進化 *Gyōjō no shinka*)”, “Buena y mala conducta (善悪行狀 *Zennaku no gyōjō*)”, “Maneras de juzgar la conducta (行狀を判断する方法 *Gyōjō wo handan suru hōhō*)” y “La perspectiva física (物理学上の説明 *Butsurigaku-jō no setsume*)”. Cfr. KMZS, vol. IV, pp. 195-200.

<sup>1022</sup> KMZS, vol. IV, p. 218.

encontramos pasajes que nos permiten formarnos una idea más clara de la concepción del bien y el mal que tenía el pensador japonés.

Así, encontramos una definición del bien y el mal mucho más concreta y que revela las creencias budistas de Kiyozawa en el *Borrador de la filosofía de la religión* (1888-1892). En uno de los apartados del escrito titulado “Sobre la retribución del bien y el mal (善惡応報論 *Zennaku ōhō ron*)” Kiyozawa define respectivamente los caminos desde lo infinito hacia lo finito y desde lo infinito hacia lo finito con los términos budistas: “el camino de la extinción [de las aflicciones] y el retorno [al nirvana] (還滅門 *genmetsu mon*)” y “el camino de la continuidad [de la ley de las causas y resultados] que conducen [a una nueva vida] (流轉門 *ruten mon*)”.<sup>1023</sup> Este es uno de los pasajes que muestra con claridad cómo Kiyozawa establecía un vínculo directo entre su concepción del bien y el mal, por un lado, y la tradición budista, por otro. En consecuencia, las acciones buenas serían, para el bonzo Shin, aquellas que nos acercan a la iluminación, mientras que toda obra que nos aleje del despertar sería mala. Estas últimas acciones nos alejarán del objetivo de la iluminación, dilatando el periodo en que estaremos sumidos en el ciclo de muertes y renacimientos.

Kiyozawa asume, por tanto, la visión budista de un universo con pleno sentido, en que las acciones y pensamientos dejan una marca imborrable, una carga kármica buena, mala o neutra, que queda almacenada en nuestra alma, trasunto de la “conciencia receptáculo (*ālaya-vijñāna*)”. De tal modo, toda acción tendrá su correspondiente efecto en nuestra vida presente o en nuestras futuras vidas. Es por este motivo que, en dicho texto, Kiyozawa ofrece algunos listados tradicionales budistas de qué sería el bien y el mal. Cita, entre otros, el texto *Las verdaderas enseñanzas de las diez [acciones] buenas* (十善法語 *Jūzen hōgō* 1775) del bonzo Jiun (慈雲 1718-1804), donde éste último listaba las diez acciones que no se pueden

---

<sup>1023</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 312.



cometer.<sup>1024</sup> Se trata de uno de los listados de acciones virtuosas destinadas a los seguidores laicos más célebres en el budismo del Asia Oriental. Éstas se agruparían en tres conjuntos: acciones físicas, enunciados y pensamientos (身口意 *shin ku i*). En el grupo de las acciones se incluirían los preceptos de: no matar (不殺生 *fu sesshō*), no robar (不偷盜 *fu chūtō*) y no cometer adulterio (不邪淫 *fujain*); en el grupo del habla encontraríamos las admoniciones de: no mentir (不妄語 *fu mōgo*), no deformar la realidad (不綺語 *fu kigo*), no hablar mal de la gente (不惡口 *fu akku*) y no enfrentarse a la gente entre sí (不兩舌 *fu ryōzetsu*); finalmente, en el terreno del pensamiento, existen los mandatos de: no codiciar (不貪欲 *fu tonyoku*), no encolerizarse (不瞋恚 *fu shin-i*) y no caer en una visión del mundo errónea (不邪見 *fu jaken*).<sup>1025</sup>

Dicho esto, si volvemos a centrar nuestra atención en el *Esqueleto* y en las disquisiciones sobre el bien y el mal que allí realiza Kiyozawa, hay otro aspecto de las tesis del bonzo Shin que desearíamos comentar. En la parte final del capítulo dedicado a esta materia, Kiyozawa distingue entre obrar de forma “consciente o inconsciente (有覺無覺 *yūkaku mukaku*)”. Según expone allí, esta distinción tendría su origen en Grecia, en clara alusión al intelectualismo moral de Sócrates.<sup>1026</sup> Sin embargo, Kiyozawa, reinterpreta

<sup>1024</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 322. La inclusión de estas ideas pone de relieve la influencia sobre Kiyozawa del movimiento puritano en el seno del budismo nipón de finales del periodo Edo y principios del periodo Meiji. Esta cuestión ya fue abordada en la parte inicial de la tesis doctoral (**3. La secularización del budismo y los monjes puritanos**) así como en la biografía del propio Kiyozawa, donde apuntamos que esta corriente que enfatizaba el escrupuloso seguimiento de los preceptos budistas tuvo ascendencia sobre Kiyozawa.

<sup>1025</sup> Poco después de decir esto, sin embargo, Kiyozawa recuerda la teoría budista según la cual, desde la perspectiva que otorga la iluminación, toda distinción carecería de sentido, incluidas las distinciones morales: “nosotros pensamos discriminando (差別 *shabetsu*) entre el bien y el mal. Pero esto, en definitiva, no es más que una ilusión que nos extravía. Si hablamos desde el punto de vista [de la verdad] última ‘las aflicciones no son más que la iluminación; el ciclo de muertes y renacimientos es, en definitiva, el nirvana’. KMZS, vol. I, p. 323.

<sup>1026</sup> En el *Esqueleto* Kiyozawa no menciona a Sócrates y se limita a decir: “en Grecia ya se había hablado de que el conocimiento es virtud”. KMZS, vol. I, p. 27. Sin embargo, en la versión inglesa es más claro, pues allí habla del “sabio griego”. Cfr. KMZS, vol. I, p. 119. Por otra parte, en los apuntes de Sumita se puede leer: “desde la antigüedad se ha considerado muy importante la presencia o ausencia de conocimiento [a la hora de juzgar] el bien y el mal. En el ámbito de la ética Sócrates fue el primero en darle importancia al

esa teoría en clave budista y extrae la siguiente conclusión:

Creo que el comportamiento virtuoso (徳行 *dokugyō*) tal y como es comúnmente entendido (整齐 *seisai*) en modo alguno puede darse sin conciencia. En el caso particular de la consumación de la gran práctica religiosa (宗教的の大成 *shūkyōteki no daigyō*) la presencia o ausencia de esta ‘conciencia (覚知 *kakuchi*)’ es lo más relevante.<sup>1027</sup>

La lectura de las líneas que siguen a estas afirmaciones muestra con claridad que Kiyozawa estaba utilizando el término “conciencia” de forma considerablemente ambigua. Dicho de otro modo, si bien por un lado el bonzo Shin emplea el concepto occidental de “conciencia” refiriéndose al intelectualismo moral socrático, por otro lado, utiliza ese mismo término (覚 *kaku*) en su sentido tradicional budista, esto es, en tanto que iluminación (覚 *り satori*). Esto explica por qué en las siguientes líneas del *Esqueleto* Kiyozawa niega que la moral tenga relación alguna con las acciones buenas o malas realizadas de forma “有覚 (*yūgaku*)”. Un término, “有覚 (*yūgaku*)”, que puede traducirse tanto por “consciente”, como por “iluminado”, pero que en este caso deberíamos verter al castellano como “iluminado”. Es decir, Kiyozawa distingue aquí entre las acciones buenas o malas desde el punto de vista de la iluminación, que correspondería a la perspectiva de la religión; y las acciones buenas y malas vistas desde el punto de vista de la no-iluminación, que correspondería a la perspectiva de la moral. Kiyozawa no ofrece mayores detalles sobre el contenido de este esquema, más allá de indicar que: “si queremos realizar una acción verdaderamente virtuosa según esos criterios no hay duda de que deberemos partir de la religión”.<sup>1028</sup> Tal y como veremos en el siguiente capítulo, Kiyozawa distinguía entre dos tipos de acciones virtuosas diferentes, dado que el universo puede observarse desde el punto de vista de la capacidad de salvación individual o desde la

---

conocimiento”. KMZS, vol. I, p. 260.

<sup>1027</sup> KMZS, vol. I, p. 27.

<sup>1028</sup> KMZS, vol. I, pp. 27-28.

perspectiva de la gracia salvadora del buda Amida.

## 8. Los dos caminos hacia el infinito

El sexto y último capítulo del *Esqueleto* “Paz de espíritu (安心 *anjin*)<sup>1029</sup> y cultivo de la virtud (修徳 *shutoku*)”, el más prolijo de esta breve obra,<sup>1030</sup> está dedicado a explicar cuál es el objetivo último de la religión, *i. e.*, la liberación espiritual, y los medios para alcanzarla. Allí Kiyozawa recurre a un lenguaje técnico, basándose en los conceptos de “causa (因分 *inbun*)” y “efecto (果分 *kabun*)” para exponer sus tesis. Según explica el bonzo Shin, el cambio, característica común a todos los elementos del universo, estaría gobernado por la anteriormente mencionada teoría retribucionista del budismo o, como popularmente se la conoce, la ley del karma, que aquí Kiyozawa denomina “la ley de las buenas y malas causas y retribuciones (善悪因果の理法 *zennaku inga no rihō*)”.<sup>1031</sup> Por su parte, el objetivo de la religión, que no es otro que “el desarrollo del alma”,<sup>1032</sup> también podría

---

<sup>1029</sup> El empleo de este término para describir el objetivo último de la religión también es compartido por Inoue Enryō en su texto *La aguja dorada de la verdad* (真理金針 *Shinri kinshin* 1886-1887), en donde este pensador japonés distingue la filosofía y la ciencia basándose en los distintos objetivos que persiguen cada una de estas disciplinas. Según explica allí: “[l]a esencia de la metafísica es la duda que, partiendo del significado de la verdad última, forja un único sistema uniendo diversas tesis diferentes entre sí. La religión entendida desde un punto de vista filosófico tiene en la fe su esencia, siendo su objetivo alcanzar la paz de espíritu (安心 *anjin*) y construir un sistema uniendo tesis idénticas entre sí”. IESS, vol. III, p. 171.

<sup>1030</sup> Parece que la extensión de este artículo estaba directamente relacionada con la importancia que Kiyozawa le otorgaba a la materia que en él se exponía. Al menos así se deduce de las palabras recogidas en los apuntes de Sumita, donde este capítulo se abre con la siguiente afirmación de Kiyozawa: “se trata del más importante dentro de la filosofía de la religión, el resto de los capítulos no eran más que una propedéutica a éste”. KMZS, vol. I, p. 96.

<sup>1031</sup> KMZS, vol. I, p. 28. En los apuntes de Uesugi, Kiyozawa explica que, si bien existen interpretaciones deterministas dentro de la tradición budista, *i. e.*, la creencia en que nuestras acciones pasadas marcan irremisiblemente nuestro presente, su propia interpretación de la teoría del karma no es tan rígida, pues, en su opinión, nuestra voluntad y nuestras acciones actuales pueden modificar esa carga kármica pasada. Cfr. KMZS, vol. I, p. 97.

<sup>1032</sup> Pese al uso de un lenguaje considerablemente abstracto y universalista, la lectura de este capítulo y de los materiales relacionados revelan que cuando Kiyozawa habla del “desarrollo del alma (靈魂の開発 *reikon no kaiatsu*)” tiene muy presente la doctrina budista de la iluminación. Es decir, el ser humano en sus sucesivos renacimientos puede aproximarse a la

definirse como “la mayor de las causas”, es decir: “la esencia de la religión consiste en explicar cómo obtener, a partir de una causa buena e ilimitada, el mejor e ilimitado de los resultados. De tal modo, la esencia de la religión se divide en dos partes: causa y efecto”.<sup>1033</sup>

Según detalla en este capítulo, la “causa” de la religión se dividiría, a su vez, en otras dos: la paz de espíritu (安心 *anjin*) y el cultivo de la virtud (修徳 *shutoku*).<sup>1034</sup> Dos causas que, recurriendo al vocabulario budista, Kiyozawa también denomina “fe (信心 *shinjin*)”<sup>1035</sup> y “cultivo espiritual (修行 *shugyō*)”. En su opinión, ambas formarían parte de un mismo proceso, serían dos momentos en el devenir de una transformación consciente, de tal forma que el primero conduciría al segundo. La paz de espíritu es definida por Kiyozawa como el “elemento de conocimiento (知的元素 *chiteki ganso*)”, mientras que el cultivo de la virtud sería el “elemento de práctica (行的元素 *gyōteki ganso*)”.<sup>1036</sup> El primero nos permite reconocer el objeto de la religión, lo ilimitado, y al mismo tiempo se erige en el fundamento del segundo elemento, la práctica religiosa que nos conduce desde lo limitado a lo ilimitado. Este primer momento, la paz de espíritu, tiene, no obstante, una plasmación diferente en el caso de la tradición del esfuerzo individual (自力

---

iluminación hasta alcanzarla o puede alejarse de ella. En los apuntes de Sumita, esta relación entre el concepto de “desarrollo” y la teoría budista de la transmigración del alma queda explícita, pues allí el “desarrollo” es vinculado con las “diez clases de renacimientos (十界輪廻説 *jukkai rinne setsu*)”. Cfr. KMZS, vol. I, p. 97.

<sup>1033</sup> KMZS, vol. I, p. 28.

<sup>1034</sup> “Causa” es un concepto abstracto y difícil de entender que, *mutatis mutandis*, podríamos traducir por “camino”, la vía de acceso al fin último de la religión.

<sup>1035</sup> Téngase en cuenta que aquí por fe no se entiende la devoción, la fe ciega o la superstición, que muchos intelectuales budistas del periodo Meiji rechazaban. De hecho, Kiyozawa la define de la siguiente forma: “[l]a tranquilidad de espíritu o la fe es el elemento intelectual necesario para conocer cuál es el objetivo de la religión”. KMZS, vol. I, p. 28.

<sup>1036</sup> En los apuntes de clase que tomó Uesugi en que comentaba este texto, sin embargo, ya se empiezan a advertir diferencias de opinión. Allí queda recogido este comentario: “[a]unque ahora, provisionalmente, hablaremos de la paz de espíritu (安心 *anjin*) como de intelectual y del cultivo de la virtud (修徳 *shutoku*) como práctico, en realidad ambos quedan comprendidos en el concepto de sentimiento (情感 *jōkan*). Por lo tanto, la religión tiene como su centro el sentimiento”. KMZS, vol. I, p. 96. Se aprecia, por tanto, un cambio notable en la valoración y la argumentación acerca de la “paz de espíritu”.

門 *jiriki mon*) y la tradición del abandono al poder de Amida (他力門 *tariki mon*).

La primera de estas tradiciones considera que el ser humano posee la capacidad de reconocer el ilimitado que habita en nuestro interior (含藏無限 *ganzō mugen*) o, dicho de otro modo, que posee la potencialidad de lo ilimitado (因性無限 *insei mugen*).<sup>1037</sup> Aquí Kiyozawa se inspira en la anteriormente mencionada corriente budista de la matriz del Tathāgata, según la cual la iluminación no consistiría más que en eliminar las aflicciones que nos ofuscan y despertar a la naturaleza iluminada que habita en nosotros.<sup>1038</sup>

La segunda tradición, la que parte de la fe en la capacidad salvadora del buda Amida, considera que, por el contrario, existe una cesura entre lo finito y lo infinito. Cada uno de nosotros es un ser limitado y débil (有限微劣 *yugen miretsu*) y lo ilimitado está fuera de nosotros. Dicho en la terminología filosófica que tanto gustaba de utilizar Kiyozawa, no existirá en tanto que potencia, sino que será un infinito actual (現実無限 *genjitsu mugen*). Lo que, expresado en un lenguaje accesible, equivaldría a decir que el ser humano carece de la capacidad para alcanzar la iluminación por sí mismo y sólo puede lograr tal fin gracias al poder salvador de Amida. Sin embargo, pese a la distinta forma de entender el universo que caracteriza a la tradición de la Tierra Pura y a la de la práctica individual, ambas compartirían el objetivo de alcanzar la mencionada “paz de espíritu”, unos creyendo en la certeza de la

---

<sup>1037</sup> KMZS, vol. I, p. 28. Por ello, Kiyozawa hace referencia a la famosa máxima en que se afirma que “en el universo sólo existe la mente, no existe elemento alguno fuera de la mente (三界唯一心、心外無別法 *ch. sānjiè wéi yīxīn, xīnwài wú biéfǎ*)”.

<sup>1038</sup> En los apuntes de Sumita podemos encontrar una explicación más detallada en que se relaciona esta práctica con las teorías budistas del no-yo y el verdadero yo: “esto que denominamos alma o yo fácilmente se puede malinterpretar. La concepción común del yo o del alma puede confundirse fácilmente con visiones erróneas. En ese caso, para alcanzar [la paz de espíritu] deberemos examinar escrupulosamente ese yo, eliminar el yo ilusorio y descubrir el verdadero yo (真我 *shinga*). Por ello, en el caso del camino del esfuerzo individual, seguimos un proceso en que conocemos, en primer lugar, el no-yo, gracias al cual [posteriormente] se manifiesta el verdadero yo. Entonces, despertamos a un absoluto que ni es yo, ni es no-yo. Sin duda, creer en ese despertar constituye, en el caso del camino del esfuerzo individual, el estado de paz de espíritu”. KMZS, vol. I, pp. 273-274.

posibilidad de un desarrollo infinito o “el reconocimiento de la infinita potencialidad”, y los otros en la certeza de una infinita ayuda o en “el reconocimiento de la infinita actualidad”.

Una vez alcanzado el conocimiento del infinito, también denominado “paz de espíritu”, se entra en la etapa de la práctica que tendría como objetivo acceder a ese infinito. De forma genérica, Kiyozawa define este estadio de la práctica como el control del conocimiento ilusorio (妄覚 *mōkaku*) y los malos hábitos (妄習 *mōshū*) con el fin de desarrollar el conocimiento verdadero (真覚 *shinkaku*) y los hábitos correctos (真習 *shinshū*),<sup>1039</sup> ya sea realizándolo por uno mismo, en el caso de la tradición del esfuerzo individual (自力門 *jiriki mon*), o depositando esta responsabilidad en el ilimitado, en el caso de la tradición de la salvación gracias a Amida (他力門 *tariki mon*).

Desde el punto de vista ilimitado no son más que dos caras de una misma realidad, no obstante, desde nuestra perspectiva limitada los concebimos como dos caminos distintos: el de la práctica individual (*jiriki*) consiste en controlar y destruir el conocimiento ilusorio y los malos hábitos, mientras que el camino de la fe en Amida tiene como fin cuidar y desarrollar el conocimiento verdadero y los hábitos correctos. Tal diferencia se debe a que en el camino del esfuerzo individual el verdadero conocimiento, la iluminación en definitiva, se alcanza como la culminación de un camino de cultivo espiritual, de modo que, quien aspire a tal fin: “no logrará el conocimiento verdadero de lo infinito hasta que no alcance el estadio final de desarrollo”.<sup>1040</sup> Por su parte, en el camino de la fe en Amida no existe práctica alguna, sino simplemente el obrar salvífico del mencionado Buda.

Ese desarrollo del alma conduce a la “compleción del camino” o “iluminación (成道 *jōdō*)”, en el caso de la tradición del esfuerzo individual

---

<sup>1039</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 29.

<sup>1040</sup> KMZS, vol. I, p. 30.

(*jiriki*), y al renacimiento en la Tierra Pura (往生 *ōjō*), en la tradición de la fe en el poder salvador de Amida. Este estado de espíritu recibe infinidad de nombres, aunque en opinión de Kiyozawa todos los epítetos que utilicemos no son más que un mero apuntar a algo inefable, a la “última etapa en el desarrollo del alma (靈魂開発の極点 *reikon kaihatsu no kyokuten*)”.<sup>1041</sup> La función principal del uso de esos término es la de enfatizar la enorme distancia que separa nuestra condición de finitos de esa meta infinita. Dicho estado de iluminación es descrito en términos temporales en el caso de la tradición del esfuerzo individual, de tal forma que se habla de una dimensión a la que sólo puede accederse tras “tres incontables grandes eones de práctica (三大阿僧祇劫 *sandai asōgi kō*)”; mientras que se emplean términos espaciales en la tradición de la Tierra Pura, describiéndose el fin de la práctica religiosa como el renacimiento en la Tierra de la Dicha que se encuentra a millones de tierras de distancia de nuestro mundo (十万億仏土 *jūman oku butsudō*).

En opinión de Kiyozawa, no obstante, éstas son formas de hablar puramente alegóricas, dado que “este estado mental (境界 *kyōkai*) no se manifestará de forma natural tras esos eones, tampoco [la Tierra Pura] se nos mostrará majestuosa tras superar esa distancia. En resumen, cuando actuemos de acuerdo con la ley de las buenas y malas causas y retribuciones finalmente podremos alcanzar ese estado mental”.<sup>1042</sup> Según Kiyozawa, aunque se hable de la iluminación en esos términos “si en este instante, repentinamente, nuestra mente despierta [a la verdad], descubriremos que ese estado mental (境界 *kyōkai*) está ahora mismo ante nuestros ojos”.<sup>1043</sup> Es decir, la distancia espacial y temporal son simplemente “una forma de expresar que aún no hemos despertado (覺悟 *kakugo*)”.<sup>1044</sup> El camino del cultivo espiritual (*jiriki*) define la iluminación a través de conceptos temporales porque considera que

---

<sup>1041</sup> KMZS, vol. I, p. 31.

<sup>1042</sup> KMZS, *ibíd.*

<sup>1043</sup> KMZS, *ibíd.*

<sup>1044</sup> KMZS, *ibíd.*

finito e infinito están presentes en la misma alma, de forma que no puede expresar la distancia entre el estado de finitud y el logro de la infinitud a través de categorías espaciales. Este es el motivo por el que, cuando se describe la iluminación desde esta perspectiva, se recurre a una terminología temporal. Por su parte, el camino de la gracia de Amida (*tariki*) emplea categorías espaciales, habla de una Tierra Pura remota, dado que parte de la creencia en una entidad, el buda Amida, que existe en la actualidad. Por esta misma razón no puede recurrir a conceptos temporales, sino espaciales, para expresar el estado de iluminación. “En resumen, aunque las enseñanzas de ambas tradiciones [budistas] difieran entre sí, ambas reconocen por igual la distancia que separa lo limitado de lo ilimitado”.<sup>1045</sup>

#### 8. 1. Una interpretación espiritual de la Tierra Pura

En este apartado deseamos ahondar en el análisis de la peculiar interpretación que realiza Kiyozawa de la Tierra Pura. Si bien en el *Esqueleto* se realizan comentarios al respecto, parte de los cuales acabamos de resumir, es en los apuntes de sus alumnos y en las anotaciones de Kiyozawa recogidas en el *Borrador* donde encontramos prolijos comentarios sobre la naturaleza de la Tierra Pura.

Como queda reflejado en los apuntes tomados por Sumita, Kiyozawa distingue entre tres concepciones del paraíso: material, espiritual e inmaterial. Tres visiones de la Tierra Pura que éste vinculará a tres de las cinco definiciones del alma que había detallado en los apuntes de Sumita, concretamente: el alma como poseedora de forma, el alma sustancial y el alma como autoconciencia. En primer lugar, examinaremos la concepción de la Tierra Pura como un mundo material (実形界 *jikkei kai*). Se trata de un trasunto de nuestro mundo, otro universo similar al nuestro o, en el caso de teorías más refinadas, un país esplendoroso y repleto de tesoros, en el que

---

<sup>1045</sup> KMZS, *ibíd.*



renacemos cuando morimos. A juicio de Kiyozawa, estamos ante la concepción del paraíso<sup>1046</sup> más primitiva, estrechamente vinculada con la definición del alma como poseedora de forma (靈魂有形 *reikon yūkei*), es decir, el alma concebida como una parte de nuestro cuerpo que nos abandona cuando fallecemos.<sup>1047</sup> Una definición del alma que Kiyozawa juzgaba propia de los pueblos primitivos. En segundo lugar, Kiyozawa examina el grupo de teorías sobre el paraíso como un mundo espiritual (幽微界 *yūbi kai*). Ya no se tratará de un paraíso a imagen y semejanza de nuestro mundo material, sino de un universo espiritual que, por su propia naturaleza, no somos capaces de percibir. Kiyozawa relaciona esta concepción del paraíso con la definición del alma como poseedora de sustancialidad (靈魂有体 *reikon yūtai*), una concepción del alma que, recordemos, en algunos de sus materiales Kiyozawa relacionaba con el cristianismo.<sup>1048</sup> La tercera y última teoría sobre el paraíso sería la que lo concibe como inmaterial (無形界 *mukei kai*). Es, como veremos en las siguientes líneas, la teoría que defiende el propio Kiyozawa. No se trata, en realidad, de un mundo aparte o dentro del nuestro, sino que sería un estado de conciencia particular. Es por ello que Kiyozawa relaciona esta concepción del paraíso con su particular definición del alma como poseedora de conciencia (靈魂有覺 *reikon yūgaku*). Antes de detallar en qué consiste su concepción de la Tierra Pura, resume las tres teorías sobre el paraíso del siguiente modo: “[l]a diferencia entre las tres clases [de paraísos] no es más que concebir el paraíso como material, como espiritual o como algo intermedio”.<sup>1049</sup>

A continuación, examina la concepción de la Tierra Pura que él

---

<sup>1046</sup> Si empleamos la nomenclatura budista con propiedad, la Tierra Pura (浄土 *jōdo*) no debe ser confundida con los paraísos o cielos (天 *ten*). Sin embargo, aquí Kiyozawa utiliza el término Tierra Pura en un sentido general, para hacer referencia tanto a la Tierra Pura budista, como a todo tipo de paraísos venerados por otras religiones. De tal forma, cuando aquí utilicemos el término Tierra Pura poseerá un significado ambiguo, por una parte local, arraigado en la tradición budista, y por otra universal, haciendo referencia al conjunto de creencias en el paraíso.

<sup>1047</sup> Cfr. KMZS, vol. I, pp. 265-266.

<sup>1048</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 266.

<sup>1049</sup> KMZS, vol. I, p. 267.

propone desde una perspectiva espacial y temporal. Desde el punto de vista espacial, Kiyozawa realiza las siguientes reflexiones:

[C]uando aún no hemos despertado [a la verdad] podemos afirmar que este mundo [paradisíaco] se encuentra en otro lugar, y una vez hayamos despertado podremos decir que está delante de nosotros. Si no hemos despertado [a la verdad] seremos verdaderamente limitados, de forma que no podremos más que [considerar que el paraíso] debe de estar en un lugar distinto a nosotros. Si hemos despertado [a la verdad] seremos, en definitiva, ilimitados y, por tanto, desde esta perspectiva, [veremos la Tierra Pura] por todas partes.<sup>1050</sup>

De este modo, no existe problema o contradicción alguna en decir que el paraíso está en otro lugar, en todas partes o en el presente, siendo todas estas afirmaciones ciertas. Sin embargo, aquel que no ha despertado no puede más que concebir que el paraíso está en un lugar remoto.

Tras exponer su concepto de Tierra Pura desde la categoría de espacio, Kiyozawa expone la relación de dicha Tierra Pura con el tiempo. Se trata de un razonamiento semejante al de la categoría espacial que podríamos resumir del siguiente modo: aquel que no ha alcanzado la iluminación cree que la Tierra Pura está en el futuro, mientras que el que ha logrado tal meta espiritual sabe que está en el presente. Según explica Kiyozawa, ambas perspectivas son aceptables, pues responden a estadios de conocimiento espiritual diferentes. En consecuencia: “esta Tierra Pura es, por tanto, el estadio culminante del proceso de desarrollo del alma, siendo el punto final de esa evolución el clímax de [ese] estado mental (境界 *kyōkai*). De este modo, cuando el alma concluye su desarrollo, su sustancia (体 *tai*), no será limitada, sino ilimitada. El estado mental (境界 *kyōkai*) que habite ese limitado será ilimitado”.<sup>1051</sup>

---

<sup>1050</sup> KMZS, vol. I, pp. 266-7.

<sup>1051</sup> KMZS, vol. I, pp. 267-8.

Al alcanzar la iluminación se entra en un estado de conciencia ilimitado, de modo que la Tierra Pura no sólo existirá en lugares remotos, sino delante de nosotros. De igual forma, no sólo podrá concebirse su existencia en el futuro, sino también en el presente. Así lo explica Kiyozawa:

Frente al limitado se erige lo ilimitado, lo ilimitado engloba al limitado. Si fuéramos capaces de imaginar (想像 *sōzō*) la infinita Tierra Pura tal y como ésta es (実地二 *jicchi ni*), la frontera entre limitado e ilimitado se borraría por completo. [Sin embargo,] nosotros no somos capaces de conceptuar algo así, pues lo ilimitado es algo que queda más allá de nuestra intelección. El limitado avanza hacia lo ilimitado, alcanzando algo misterioso. A esto [último] se le llama ignorancia (無明 *mumyō*). [Pero] si ésta es eliminada llegamos a la budeidad (仏果 *bukka*), a la Tierra Pura (樂果 *rakka*).<sup>1052</sup>

Más adelante Kiyozawa examina la relación entre la iluminación, culminación del camino del esfuerzo individual, y la Tierra Pura, destino último de las creencias en el poder salvador de Amida. En opinión del bonzo Shin, aunque en esencia ambos fines son idénticos, las diferencias entre ellos dependen del punto de vista que se adopte. En el primer caso, se trataría de considerar un ilimitado en concreto como el centro y, desde él, contemplar el resto del universo. Aquí Kiyozawa recurre a la doctrina contenida en el *Sutra de la guirnalda*, según la cuál todo el universo está interrelacionado (主伴具足 *shuhan gusoku*) y cada elemento del universo puede observarse como el centro con el que estarían relacionados y del que dependerían el resto de elementos del universo. Por el contrario, la Tierra Pura, consistiría en ese estado de iluminación en que se contemplan todas las partes que componen lo ilimitado como iguales entre sí.

Tras examinar esta problemática, Kiyozawa se pregunta si la Tierra Pura existe en realidad. Algo a lo que contesta afirmando que, si tenemos en

---

<sup>1052</sup> KMZS, vol. I, p. 268.

cuenta la creencia en el desarrollo espiritual, *i. e.*, “la potencialidad que poseemos cada uno de nosotros para alcanzar la iluminación (究竟ノ位地 *kukyō no ichi*)”,<sup>1053</sup> es indudable que deben de haberse alcanzado numerosas Tierras Puras durante toda la eternidad. De tal modo, “creemos, sin duda, en la existencia de lo que el budismo denomina ‘cuerpo de recompensa y tierra de recompensa (報仏報土 *hōbutsu hōdo*)’”.<sup>1054</sup> El apartado de los apuntes de Sumita dedicado a la Tierra Pura concluye con el párrafo que a continuación traducimos.

Hay quien no cree que en el presente exista el Buda o la Tierra Pura y, sin embargo, cree que puede alcanzar ese estado en el futuro gracias al desarrollo del cultivo espiritual. Estas [opiniones] son sorprendentes. Si creemos que “todos los seres poseen la naturaleza búdica (悉有仏性 *shitsu-u busshō*)”, deberíamos creer también en la existencia actual del “cuerpo de recompensa o de la Tierra de Recompensa (報仏報土 *hōbutsu hōdo*)”, y si creemos en que nosotros podemos alcanzar la iluminación, entonces debemos dejar que los demás también lo crean. Si no creemos que en el presente existen el “cuerpo de recompensa” o “la Tierra de Recompensa (報仏報土 *hōbutsu hōdo*)”, entonces tampoco podremos creer que “todos los seres tienen la capacidad de alcanzar el estado de budeidad”. Es más, no podremos creer en el progreso o el desarrollo [espiritual] y, del mismo modo, tampoco podremos creer en el retroceso [espiritual]. Si no creemos ni en el progreso, ni en la disolución, tampoco crearemos en el cambio, algo que supone incurrir en una contradicción superlativa. Creer o no creer es una función mental que, en el fondo, consiste en un cambio, pero si rechazamos el cambio, entonces estaremos autodestruyándonos. Si le damos la vuelta a este argumento, reconociendo que, sin duda, el cambio es una característica que afecta a todo el universo, deberemos creer en la existencia actual del “cuerpo de recompensa o de la tierra de recompensa (報仏報土 *hōbutsu hōdo*)”.<sup>1055</sup>

---

<sup>1053</sup> KMZS, vol. I, p. 269.

<sup>1054</sup> KMZS, vol. I, p. 270. Se trata de dos términos técnicos que, respectivamente, hacen referencia al buda Amida y a su Tierra Pura.

<sup>1055</sup> KMZS, vol. I, p. 270. Existe otro fragmento del *Borrador de la filosofía de la religión* en que encontramos más comentarios sobre la naturaleza del paraíso o Tierra Pura. Cfr. KMZS,

## 8. 2. La iluminación

Poco antes de concluir el último capítulo del *Esqueleto* Kiyozawa se pregunta sobre la condición de posibilidad de la iluminación. Explica allí, desde el punto de la vista de la tradición de la Tierra Pura, que tal realidad estaría fuera de toda duda, pues tanto la existencia del buda Amida, como su compasión salvífica se dan por sentadas. Sin embargo, razona Kiyozawa, dicha argumentación no da respuesta a la cuestión inicial, dado que, al fin y al cabo, la tradición de la Tierra Pura se sostiene también sobre la creencia en la capacidad individual para alcanzar la iluminación a través del cultivo espiritual.<sup>1056</sup> Aunque Kiyozawa no ofrece detalles, sabemos que aquí se está refiriendo al buda Amida, quien, en origen, era un monje llamado Dharmākara (法蔵 ch. Fǎcáng jp. Hōzō) que, tras alcanzar la budeidad, realizó unos votos en virtud de los cuales se comprometía a no entrar en el nirvana hasta lograr salvar a todos los seres. De tal modo, en este pasaje de su *Esqueleto* Kiyozawa pone de manifiesto el hecho de que la tradición de la Tierra Pura en el fondo depende de la creencia en la capacidad individual para alcanzar la iluminación. En otras palabras: “la posibilidad o no de la iluminación es un problema central que afecta a las creencias tanto de la tradición del esfuerzo individual (*jiriki*) como de la tradición de la salvación gracias a Amida (*tariki*)”.<sup>1057</sup>

Ahora bien, si el camino del esfuerzo individual depende de que se pongan en práctica innumerables acciones virtuosas y, para llevar a cabo dichas prácticas, se requiere un tiempo infinito, ¿no se tratará de un objetivo inalcanzable? A juicio de Kiyozawa este tipo de interrogantes surgen cuando la iluminación es interpretada desde el punto de vista de lo limitado, considerando que limitado e ilimitado están radicalmente separados.

---

vol. I, p. 335.

<sup>1056</sup> Cfr. KMZS, vol. I, p. 33.

<sup>1057</sup> KMZS, vol. I, p. 33.

Sin embargo, el cultivo religioso en modo alguno es obra de un ser limitado puro. Esta [práctica religiosa] siempre se fundamenta en la paz de espíritu (安心 *anjin*). Dicha paz de espíritu no es puramente la acción (作用 *sayō*) de un finito, sino que, en verdad, [es el producto de] la unión de lo finito y lo infinito. (...) La unidad entre finito e infinito es, en ella misma, verdaderamente infinita. El periodo en que la energía infinita realiza la práctica infinita es indeterminable. Si lo razonamos matemáticamente [diremos que]: “ $\infty \div \infty$  es indeterminable”. Por “indeterminable” entendemos que el tiempo necesario para alcanzar la iluminación puede estar comprendido entre un instante y el infinito. Por eso, en el ámbito de la religión, los frutos del cultivo espiritual pueden obtenerse de forma repentina (頓 *ton*) o gradual (漸 *zen*), pueden florecer tardía o tempranamente, de modo que no se puede generalizar [sobre la cuestión]. (...) En mi opinión, la cuestión de si cada uno de nosotros es capaz o no de despertar y alcanzar la iluminación es un gran misterio (一大不可思議 *ichidai fukashigi*).<sup>1058</sup>

Esta última frase es otra de las cuestiones de difícil interpretación, pues tanto en el *Esqueleto* como en el resto de materiales de su filosofía de la religión son numerosos los pasajes en que se afirma la universalidad de la iluminación, hipótesis que aquí es considerada como “misteriosa”.

Kiyozawa finaliza su *Esqueleto* reflexionando sobre la relación entre moral y religión, cuestión que ya había comentado en otros apartados y que hemos analizado con anterioridad en la presente tesis doctoral. Como argumenta en este párrafo final, en el camino del esfuerzo individual (*jiriki*) no hay distinción entre religión y moral, pues cuando aquel que sigue esta senda se da cuenta de que en su interior habita lo infinito, de que cada una de sus acciones en el camino hacia la iluminación es, al mismo tiempo, una acción moral y una acción religiosa. Sin embargo, en el camino del *tariki*, se diferencia claramente entre lo finito y lo infinito, de tal modo que, quien se

---

<sup>1058</sup> KMZS, vol. I, pp. 33-34.

abandona a la gracia del buda Amida, vive al mismo tiempo en un plano religioso, caso de su relación con el infinito, y en un plano moral, dado que cada finito se relaciona con otros finitos. Kiyozawa explica del siguiente modo la relación entre fe y moral vistas desde cada una de esas dos perspectivas:

Denominamos paz de espíritu (安心 *anjin*) a la unidad entre lo limitado y el potencial ilimitado gracias al camino de la ascesis, mientras que en el camino de la salvación la paz de espíritu consiste en la unidad entre lo limitado y lo ilimitado en acto. (...) Cuando, en la tradición del esfuerzo individual (*jiriki*), se alcanza el estado de paz de espíritu (安心 *anjin*), se desvanece la distinción entre limitado e ilimitado, sólo existe un uno absoluto (絶対の一元 *zettai no ichigen*) que avanza, ya sea de forma gradual o de manera fugaz, hacia la iluminación (成仏 *jōbutsu*). Por lo tanto, en el camino de la ascesis no existe diferencia entre la religión y la moral, existiendo sólo una constante ascesis. Algo muy distinto ocurre en el caso del camino de la salvación (*tariki*), pues cuando en este camino se consigue la paz de espíritu aún se manifiesta de forma más vívida la relación entre finito e infinito. Se comprende entonces con verdadera claridad que lo limitado existe dentro del ámbito de lo ilimitado. Entonces, por vez primera despertaremos a la razón [que explica] por qué lo limitado es limitado. Cuando lo limitado despierta a esta verdad, entenderá que, por un parte, posee una relación religiosa con lo ilimitado y, por otra, una relación moral con lo limitado, siendo consciente de la diferencia entre religión y moral. Desde el punto de vista religioso venerará a la compasión salvadora (攝取 *sesshū*) del poder de Amida y desde la perspectiva moral se esforzará por poner en práctica los deberes propios del mundo humano.<sup>1059</sup>

Con estas palabras conciliadoras Kiyozawa cierra el *Esqueleto*, repitiendo su compromiso con las enseñanzas morales. No es casual que

---

<sup>1059</sup> KMZS, vol. I, p. 34. Kiyozawa señala la necesidad de que el ser humano se comporte de acuerdo con la moral y la ponga en práctica, pero también diferencia netamente entre la moral y la religión desde el punto de vista del camino de la fe en Amida (*tariki*). En este sentido podemos encontrar un cierto vínculo con el inmoralismo que caracteriza algunos de los escritos tardíos del monje Shin.

cierre su ensayo con esta nueva alusión a la relación entre religión y moral, pues ésta era una cuestión candente en aquellos años. En sus manifestaciones puede apreciarse con claridad cómo el bonzo Shin no compartía las tesis de muchos de sus contemporáneos, es decir, que la religión no es más que la moral, pero se mostraba prudente otorgando un valor similar a ambos aspectos de la naturaleza humana.<sup>1060</sup>

---

<sup>1060</sup> En los apuntes de Sumita Kiyozawa defiende que la moral debe fundamentarse en la religión y que, cuando esto no ocurre, surgen problemas como, por ejemplo, la ausencia de un criterio claro sobre el que se sustenten los juicios morales. KMZS, vol. I, pp. 279-280.



## CONCLUSIÓN

Finaliza aquí la presente tesis doctoral dedicada al estudio de la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi. Antes de centrar nuestra atención en el análisis de dicha materia hemos dedicado una extensa parte de este ensayo a introducir la historia de la era Meiji, exponer las características del budismo de dicho periodo, las peculiaridades de la lengua nipona durante esa época, así como la historia y las enseñanzas principales de la corriente budista de la Tierra Pura. Todas esas secciones tenían como propósito principal ofrecer una visión panorámica que contextualizara la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi. Con este fin también hemos elaborado una biografía del bonzo Shin en que presentábamos a grandes rasgos su decurso vital y el conjunto de su pensamiento.

A lo largo de este trabajo esperamos haber mostrado la originalidad del sistema filosófico de Kiyozawa, en donde se unen principios y corrientes de la tradición budista con teorías filosóficas occidentales. Como hemos expuesto en las páginas precedentes, Kiyozawa fue buen conocedor de la obra de Kant, Spencer, Lotze y otros pensadores occidentales cuyas tesis le sirvieron para dar forma a un pensamiento que, al mismo tiempo, se asienta sobre principios budistas. La filosofía de la religión de Kiyozawa es, además del fruto de una personalidad sin par, reflejo de las peculiaridades de la era Meiji, etapa histórica durante la cual Japón asimiló, en un breve espacio de tiempo, numerosos elementos de la cultura occidental. Del mismo modo, los razonamientos de Kiyozawa son el resultado de esa unión entre tradición autóctona y modernidad occidental. Peculiaridad que también se aprecia en el lenguaje que utilizó, mezcla de japonés clásico, vocabulario tradicional budista y neologismos creados con el fin de traducir conceptos occidentales. En este sentido, Kiyozawa aprovechó las posibilidades que le ofrecía el crisol lingüístico en que se convirtió el idioma japonés de finales del s. XIX, estableciendo unos ambiguos juegos conceptuales que, en ocasiones, bordean los límites de la traducibilidad. Ejemplo sobresaliente de ese cruce de culturas

y tradiciones de pensamiento lo constituye su teoría del alma, en donde se unen las tesis kantianas sobre la razón pura, con la reinterpretación que de éstas hizo Lotze, además de los postulados sobre la inmortalidad del alma de Drummond y las teorías de Hartmann. Todo esto interpretado, en última instancia, bajo el prisma de algunas tradiciones budistas del Asia Oriental.

Sin duda esta hibridación teórica constituye la respuesta de Kiyozawa al reto que entonces significó para los bonzos japoneses la entrada de las corrientes filosóficas europeas en el País del Sol Naciente, cuando muchos de sus conciudadanos consideraban estas enseñanzas foráneas superiores a las oriundas. Sin embargo, no hay duda de que esta filosofía de la religión también es fruto del entusiasmo del bonzo Shin, de su pasión, por la filosofía occidental, al igual que por el pensamiento budista. Esto explica por qué motivo sus ensayos sobre filosofía de la religión no caen en la comparación superficial y simplista entre las dos tradiciones, sino que son el resultado de un considerable y meditado esfuerzo intelectual.

Desearíamos, a continuación, hacer algunas reflexiones sobre la novedad que representa la filosofía de la religión de Kiyozawa en el contexto del budismo de la Verdadera Tierra Pura. No es exagerado afirmar que buena parte de sus innovadoras tesis son, vistas desde el punto de vista de la ortodoxia Shin, heréticas. En primer lugar, el tratamiento de las categorías de “esfuerzo propio (自力 *jiriki*)” y salvación gracias al “poder de Amida (他力 *tariki*)” que realiza Kiyozawa en sus escritos en nada se asemeja a la consideración de ambos caminos que tradicionalmente habían hecho los seguidores del budismo de la Tierra Pura. Recordemos que dichas categorías fueron creadas en el seno de esta tradición con una clara voluntad polémica, pues tenían como propósito último desacreditar al resto de enseñanzas budistas, agrupadas bajo el apelativo de “corrientes del esfuerzo individual”, y poner de manifiesto que la verdadera enseñanza era la de la Tierra Pura. Según razonaban los patriarcas de esta última escuela, aquellos que

altivamente creen ser capaces de alcanzar la iluminación por sí mismos ignoran la profunda limitación que caracteriza al ser humano, necesitado de la ayuda del buda Amida para liberarse del eterno ciclo de muertes y renacimientos.

Por el contrario, Kiyozawa hace de ambos conceptos las categorías centrales de su filosofía de la religión, utilizándolos siempre con un significado neutro, desligado de sus connotaciones tradicionales. Los concibe meramente como dos caminos posibles para alcanzar la iluminación o, dicho de forma más precisa, como dos perspectivas distintas desde las que interpretar el proceso que conduce a tal fin. Es más, como vimos en el capítulo dedicado a la visión del universo de Kiyozawa (**5. Un universo cambiante, un fundamento continuo**), su comprensión del mundo parece basarse principalmente en ideas propias de las corrientes del esfuerzo individual, particularmente de la matriz del Tathāgata o de la naturaleza búdica, entrando en contradicción con las enseñanzas tradicionales de la Tierra Pura. Esta hermenéutica heterodoxa no acaba aquí, pues en algunos pasajes de su filosofía de la religión Kiyozawa llega a afirmar que el camino del esfuerzo individual es una tradición exclusiva y característica del budismo. Concretamente, en los apuntes de Sumita podemos encontrar el siguiente comentario sobre la vía del esfuerzo individual:

[El] camino hacia la iluminación se divide en las mencionadas tradiciones del esfuerzo individual y la tradición de la salvación gracias al poder de Amida. Esta tradición del esfuerzo individual, sea cual sea la forma en que la interpretemos, no puede alcanzarse mas que a través de la enseñanza budista. El resto de las religiones sólo están formadas por un elemento similar al de la fe en la capacidad salvadora de Amida.<sup>1061</sup>

Algunos episodios de la vida de Kiyozawa son el reflejo de esta

---

<sup>1061</sup> KMZS, vol. I, p. 272. En los apuntes de Uesugi se expresa de forma similar. Cfr. KMZS, vol. I, p. 97.

peculiar cosmovisión. Por ejemplo, como explicamos en el apartado correspondiente de su biografía, Kiyozawa, tras estudiar en la Universidad de Tokio, inició un periodo de estricta observancia religiosa siguiendo preceptos y prácticas religiosas ajenas a la tradición de la Verdadera Tierra Pura. Recordemos que esta última corriente budista se encomienda a la gracia de Amida para lograr la salvación, de modo que tradicionalmente hace una interpretación laxa de los preceptos monásticos, llevando sus monjes un régimen de vida similar al de los laicos. No obstante, para entender las motivaciones que llevaron a Kiyozawa a iniciar un *modus vivendi* ascético hemos de tener presentes sobre todo las peculiaridades del periodo Meiji y no tanto la tradición religiosa a la que aquél pertenecía. De hecho, sus prácticas en el mencionado lapso de tiempo dejan patente la ascendencia ejercida sobre este bonzo por las corrientes regeneracionistas nacidas en el seno del budismo, un movimiento que predicaba la vuelta a la estricta práctica de los preceptos monásticos.

De igual modo, la teoría del alma de Kiyozawa que establecía puentes entre la filosofía occidental y algunas corrientes teóricas budistas sólo se entiende como réplica al pensamiento materialista que entonces era acogido de forma entusiasta por algunos de sus coetáneos. Por último, también la exégesis de la Tierra Pura que hizo en clave experiencial es un intento de adaptar la tradición a las teorías científicas y a la cosmología occidentales. De este modo, Kiyozawa reinterpretaba su tradición, evitando considerar la Tierra Pura como un espacio físico. Se trataba, sin duda, de una hermenéutica heterodoxa, e incluso herética, circunstancia que pareció importar poco a Kiyozawa, preocupado por evitar las críticas de los intelectuales nipones que seguían las teorías científicas occidentales, así como por hacer que su religión resultara atractiva a las nuevas generaciones de intelectuales japoneses.

Desearíamos concluir esta tesis confeccionando un breve inventario de cuestiones que no hemos podido investigar total o parcialmente en ella, esto

es, un compendio de temas relacionadas con la filosofía de la religión de Kiyozawa que desearíamos desarrollar en futuros ensayos. En primer lugar, en años venideros querríamos estudiar con mayor detalle cuál fue el entorno intelectual en que se formó Kiyozawa durante su etapa de estudiante en la Universidad de Tokio. En concreto, desearíamos esclarecer cuáles fueron las enseñanzas que el bonzo Shin recibió de sus dos profesores de filosofía durante aquella época, Ernest Fenollosa y Ludwig Busse. Igualmente, resultaría de gran utilidad la consulta de los apuntes que tomó Kiyozawa de las clases sobre budismo impartidas por Hara Tanzan en la misma institución de enseñanza, pues quizá nos darían pistas valiosas sobre el origen de algunas de sus ideas. Estas cuestiones probablemente queden esclarecidas cuando se publique el conjunto de anotaciones que tomó Kiyozawa durante su época de estudiante, tarea que en la actualidad está llevando a cabo un grupo de investigación de la Universidad Ōtani. Del mismo modo, desearíamos realizar una estancia en el templo familiar de Kiyozawa, el Saihō-ji, con el fin de revisar la biblioteca que allí se conserva. Esto nos permitiría saber si el pensador japonés poseía libros que no fueron listados en los catálogos que él mismo elaboró, conocer qué ediciones en concreto manejó o incluso examinar las anotaciones al margen que probablemente dejó en algunos de esos ejemplares.

También podría resultar útil para aclarar algunos aspectos de su biografía y de su pensamiento consultar materiales autobiográficos (diarios, epístolas) de personas cercanas a Kiyozawa. Desde sus compañeros de instituto, como Inaba Masamaru, pasando por miembros del budismo Ōtani que tuvieron ascendencia sobre él, caso de Nanjō Bunyū o Inoue Enryō, hasta llegar a sus alumnos de la Universidad Shin, como Akegarasu Haya. De igual forma, consideramos fundamental conocer con mayor profundidad las ideas de los pensadores budistas que durante el periodo Meiji pertenecían a la corriente modernista: Murakami Senshō, el mencionado Inoue, Shimaji Mokurai, etc. Por ejemplo, tanto Kiyozawa como Inoue destacan por haber sido dos defensores de la existencia del alma y de su condición inmortal, pero

hasta la fecha nadie ha estudiado en profundidad la posible relación entre las tesis de ambos autores. Asimismo, resultaría de gran valor comparar sus filosofías de la religión, dado que los Kiyozawa e Inoue monjes mostraron gran interés por esta disciplina filosófica y sobre ella publicaron.

Otra problemática sobre la que hemos realizado algunos comentarios, pero no ha recibido una atención especial en este ensayo, es la posible relación de las ideas de Kiyozawa con el pensamiento de Hegel. Para esclarecer tal problemática sería necesario conocer en profundidad en qué consistieron las lecciones de Fenollosa sobre el pensador alemán, estudiar la obra de William Harris (1835-1909) *Hegel's Logic*, ensayo que Kiyozawa poseía en su biblioteca personal, y examinar en detalle el capítulo que Kiyozawa dedicó a Hegel en sus lecciones sobre historia de la filosofía. Asimismo, querríamos examinar los vínculos existentes entre el pensamiento de Kiyozawa con el de filósofos coetáneos como, por ejemplo, Inoue Tetsujirō, quien pretendía superar la dualidad materialismo / idealismo a través de un pensamiento inspirado en la tradición budista.

Como se ha explicado con anterioridad, el estudio de la filosofía de la religión de Kiyozawa se encuentra aún en un estadio germinal, pues, pese a que existen algunas publicaciones sobre la materia, todavía restan muchos aspectos por esclarecer, y ni siquiera existe una obra de conjunto sobre dicha cuestión. A esta circunstancia debemos sumar las carencias de las ediciones existentes de los escritos de Kiyozawa sobre filosofía de la religión, faltas de un aparato crítico minucioso. En este sentido, aunque nuestra tesis doctoral no esclarece en su totalidad el sistema filosófico del bonzo nipón, sí constituye un primer intento de abordar esta problemática en su conjunto, ofreciendo datos que hasta ahora no habían sido puestos de relieve y que, esperemos, podrán ser utilizados en postreras investigaciones.

## 結論

以上、本論文の第一部と第二部では、明治仏教の状況と、当時の日本語、西洋思想の受容との関係を紹介した。更に、第三部では、浄土真宗の歴史、その基礎となる基本概念を説明した上で、清沢満之の伝記、思想を概説し、清沢の宗教哲学の分析に入った。

本論文の中心となっている、第三部の第三節「清沢満之の宗教哲学」では、清沢の宗教哲学の検討の結果、その独自性を明らかにしたと考えている。当然ながら、清沢の思想は明治の時代的状況の的影響を受け、和洋折衷ともいえる仏教と西洋哲学、両伝統の消化の下に自身の哲学が造成された。換言すれば、一方では、スペンサー、カント、ロッツェ、ミュラー、ハルトマンの著作を熟読し、その思想の影響を受けながらも、他方では、自力と他力説、善悪応報論、輪廻説等の仏教概念を中心に自己の宗教哲学を構築しようとしていた。

一般には、清沢は西洋哲学概念を表面的に取り入れ、仏教思想の真髓を堅持しながら、その近代的表現を試みた人と考えられている。しかし、その種の解釈が、晩年の清沢の思想、特に「精神主義」運動の場合に適用できるか否かは議論の余地がある。少なくとも宗教哲学に専心した時期の清沢の思想を、その種の観点から見るのは適切ではないと考える。本論文で説明した通り、清沢は仏教思想の真髓を堅持していたのは確かであるが、形式や言語表現のみならず、宗教哲学の全般的内容も西洋哲学の概念なしには十全な理解は可能ではない。彼の宗教哲学観連の諸資料を分析して、清沢にとって仏教思想、西洋哲学の両者がいかに重要であったかを明らかにできたと考える。しかし、本論文で説明した通り、清沢は単なる西洋哲学の日本への紹介者でも浄土教の宣伝者でもなく、両思想伝統を深く理解、消化し、それを駆使して自己の哲学を構築しようとした思想家であった。

両伝統を自己の中に統合させることを通じて、奥深い、独創的な思

想を誕生させ得たのは確かである。従って、その独特の解釈によって、当時の知識人に改めて仏教の存在を訴える力をもたらし、近代的な世界観と仏教の関連も明らかにできた。但し、その両伝統を混在させたことによって生じた問題点も少なくない。清沢はそれらの概念を調和させようとし、その挑戦に果敢に対応しようとした時、彼の特異な能力が明確に発揮されている。特に靈魂定義の解釈では、その独創性が顕著である。『骸骨』における靈魂の定義、即ち「自覚の一体」の成立には西洋哲学思想が多大な影響を与えたことを本論文で説明した。しかしながら、彼自身は自己の靈魂論を仏教教理の概念と結びつけようとした。結論として、清沢の靈魂論は少なくとも三つの異なる哲学的枠組みから構成されている。先ず、靈魂定義は西洋哲学の伝統、取り分けロッテエの理論に基盤を置いている。第二に、清沢は輪廻を説明するに当たって、唯識説に関する概念、「種子」、「現行」、「現象」等という用語を用いている。第三に、清沢にとって靈魂の究極目的である無限の境地は、一面では、『涅槃經』の「仏性」、『華嚴經探玄記』の「真我」の概念に基づいていて、他面では、阿弥陀の他力に基づいている。但し、このそれぞれの伝統がどのように調和し、全体として整合性を維持しているか否かについて清沢は明確に答えていないと考える。それらの伝統を合わせることによって生じた摩擦を克服するに至っていないと、本論文では結論として指摘した。更に、仏教、特に浄土真宗の伝統から見る時、清沢の宗教哲学における、他力と自力の解釈、浄土観、靈魂論等は問題とされる性質のものであろう。

上記の如く、本論文は清沢満之の宗教哲学を全般的に分析、紹介する試みであった。しかし、当然のことながら、その思想は完全に明らかにされたとはいいい切れない。従って、今後彼の宗教哲学の理解を更に深めるのに、有力な幾つかの研究課題について以下に付言しておく。

先ず、清沢の思想形成に先だつ時期を解明することが必要であろう。例えば、東京大学の諸先生から、具体的に彼は何を教わったかを検討



する必要がある。西洋哲学の講義では、アーネスト・フェノロサ（一八五三～一九〇八年）、ルドヴィッグ・ブッセ（一八六二～一九〇七）等、仏教の講義では、原坦山（一八一九～一八九二）等であるが。現在、大谷大学の研究グループ「日本における西洋哲学の初期受容—清沢満之の東京大学時代未公開ノートの調査・分析」によって編集されている清沢の学生時代のノートが出版されたなら、これらの問題点がかなりはつきりと理解できるようになるであろう。その上、清沢家のお寺、西芳寺に保管されている清沢の蔵書の調査は、清沢自身が記録した「書庫目録」との照合を可能ならしめ、更に如何なる著作を読んでいたかを具体的に明らかにするであろう。

更に、明治仏教の近代的思想家、村上専精（一八五一～一九二九）等、及び西洋哲学の導入者であった、井上哲次郎（一八五五～一九四四）、加藤弘之（一八三六～一九一六）等の思想を分析し、それらがどのように清沢の思想形成に影響を及ぼしたかを調べたい。特に、東大哲学専攻の学生としても浄土真宗大谷派の僧侶としても、両面で清沢の先輩であった井上円了（一八五九～一九一九）が、清沢の宗教哲学に与えた影響は分析する価値があると考ええる。例として、両思想家、清沢と井上は仏教教理を論じながらも、同時に靈魂の存在を訴えた。更に、兩人とも、宗教哲学に専心し、それに関する著作を刊行した。その重要性にも拘らず、清沢、井上、両宗教哲学の比較は未だ研究されていないのが現状である。

清沢研究では、現在のところ彼の晩年の精神主義運動に興味を持つ研究者が多いが、今後はその期間に限らず、清沢の思想全般に分析の手を加える必要があると考ええる。その作業を通して、彼の思想はどのように変遷したのか、学生時代の清沢の思索と結核で苦しんでいた晩年の清沢の思想はどのくらい共通しているのか等の問題が把握できるようになるであろう。但し、清沢の学生時代の考え方、宗教哲学、西洋哲学講義、エピクテトスや『阿含経』から受けた影響等の精密な分

析なしにはその目的は果たされないであろう。ちなみに、その目標の達成には、清沢満之全集の校訂版の実現が不可欠であると考ええる。

結局、本論文では上記のような野心的諸目標には触手を延ばさず、単なる清沢の宗教哲学に限定しての研究に終わった。それでも、清沢思想を明らかにするのにいささかの貢献ができたことを期待し、以上をもって結論を終える。

## BIBLIOGRAFÍA<sup>1062</sup>

- AKEGARASU HAYA “La fe del profesor Kiyozawa (conferencia sobre *Mi fe*) (清沢先生の信仰<『我信念』講話> *Kiyozawa sensei no shinkō* <‘wa ga shinnen’ kōwa>). En FUKUSHIMA KANRYŪ 福嶋寛隆; AKAMATSU TESSHIN 赤松徹真 (EDS.) *Documentos sobre Kiyozawa Manshi. Compendio de conferencias.* (資料清沢満之<講演篇> *Shiryō Kiyozawa Manshi. Kōen-hen*). Kyōto, Dōbōsha, 1991, pp. 1-129.
- \_\_\_\_\_, “La fe de Kiyozawa sensei (清沢先生の信念 *Kiyozawa sensei no shinnen*)”. En *Obras completas de Akegarasu Haya*. vol. XIX (暁鳥敏全集第19巻 *Akegarasu haya zenshū. Dai 19 kan*). Matsutō, Ryōfū gakusha, 1977, pp. 583-627.
- \_\_\_\_\_, *Destinado al profesor Kiyozawa* (清沢先生へ *Kiyozawa sensei he*). En *Obras completas de Akegarasu Haya*. vol. XXII (暁鳥敏全集第22巻 *Akegarasu haya zenshū. Dai 22 kan*). Matsutō, Ryōfū gakusha, 1977, pp. 259-280.
- AKIYAMA HISA 秋山ひさ (ED.), *Las lecciones de Fenollosa sobre sociología* (フエノロサの社会学講義 *Fenorosa no shakaigaku kōgi*). Nishinomiya, Kōbejo gakuin daigaku kenkyūjo, 1982.
- AMAT, EDELMIRA, “El shintoísmo y su aspecto religioso”. En FALERO, ALFONSO. J. (COORD.), *Aproximación al shintoísmo*. Salamanca, Amarú Ediciones, 2007, pp. 73-89.
- ANDERSON, BENEDICT, *Imagined Communities*. London-New York, Verso, 2003.
- ARNAU, JUAN, *Antropología del budismo*. Barcelona, Kairós, 2007.
- ASŌ YOSHITERU 麻生義輝, *Historia de la filosofía japonesa moderna* (近世日本哲学史 *Kinsei nihon tetsugaku shi*). Tōkyō, Kondō shoten, 1942.
- BARROWS, JOHN HENRY, *The World's Parliament of Religions*. Chicago, Parliament Publishing Company, 1893.
- BAUMAN, ZYGMUNT, “On the Origins of Civilisation. A historical note”. En BOWDEN, BRETT (ED.), *Civilization. Critical Concepts in Political Science. Vol. I*. New York, Routledge, 2009, pp. 140-150.

---

<sup>1062</sup> En los casos de obras en japonés, se citarán los apellidos y el nombre de los autores nipones sin separarlos por una coma, dado que ese es el orden en la lengua original. Igualmente, en el caso de las obras escritas en esta lengua citaremos, en primer lugar, el nombre del autor romanizado, seguido del nombre en los caracteres chinos, a continuación recogeremos la traducción del título de la obra y, entre paréntesis, el título original en caracteres chinos y la transliteración correspondiente. En todos los casos, la ciudad de edición será indicada en lengua original (Paris, London) o según la transcripción de los caracteres chinos (Tōkyō, Kyōto).

- BENVENISTE, ÉMILE, "Civilisation. Contribution à l'histoire du mot". *Hommage á Lucien Febvre*. Paris, A. Colin, 1954, pp. 47-54.
- BLUM, MARK L., *The origins and development of Pure Land Buddhism: a study and translation of Gyōnen's Jōdo Hōmon Genrushō*. Oxford & New York, Oxford University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_, "Reconsiderando la traducción inglesa de los escritos de la Tierra Pura (浄土教典籍の英訳再考 *Jōdōkyō tenseki no ei-yaku saikō*)". En *Boletín del centro de investigaciones de la Universidad Bukkyō* (仏教大学総合研究所紀要 *Bukkyō daigaku sōgō kenkyūjo kiyō*), no. 11, 2004, pp. 303-312.
- BOLITHO, HAROLD, "The Tempō Crisis". En JANSEN, MARIUS (ED.), *The Emergence of Meiji Japan*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 1-52.
- BOWEN, FRANCIS, *Modern Philosophy. From Descartes to Schopenhauer and Hartmann*. New York, Charles Scribner's Sons, 1887.
- \_\_\_\_\_, (ED.), *The metaphysics of Sir William Hamilton*. Cambridge, Sever & Francis, 1861.
- BREEN, JOHN, "Ideologues, bureaucrats and priests: on 'Shinto' and 'Buddhism' in early Meiji Japan". En BREEN, JOHN; TEEUWEN, MARK (EDS.), *Shinto in History*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2000, pp. 230-251.
- \_\_\_\_\_, "Introduction. A Yasukuni Genealogy". En BREEN, JOHN (ED.), *Yasukuni, the war dead and the struggle for Japan's past*. New York, Columbia University Press, 2008, pp. 1-21.
- BURUMA, IAN, *La creación de Japón, 1853-1964*. Trad. de Magdalena Chocano. Barcelona, Mondadori, 2003.
- CABEZAS GARCÍA, ANTONIO, *El siglo ibérico de Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*. Valladolid, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1994.
- CARNEIRO, ROBERT L., "Herbert Spencer as an Anthropologist". *The Journal of Libertarian Studies*. Vol. V, No. 2, Spring 1981, pp. 153-210.
- CHENG, ANNE, *Historia del pensamiento chino*. Trad. de Anne-Hélène Suárez Girard. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1997.
- COLLCUTT, MARTIN, "Buddhism: the Threat of Erradication". En JANSEN, MARIUS; ROZMAN, GILBERT (ED.), *Japan in Transmission: From Tokugawa to Meiji*. Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 143-167.
- COOKE, GERALD, "The Struggle for Reform in Ōtani Shin Buddhism". *Japanese Religions*, 10, no. 2, 1978, pp. 16-41.
- \_\_\_\_\_, "A New Life-Stage in the Ōtani Denomination". *Japanese Religions*,

- 15, no. 3, 1988, pp. 69-73.
- CRAIG, EDWARD, *Philosophy: a very short introduction*. Oxford & New York, Oxford University Press, 2002.
- DEFOORT, CARINE, "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate". *Philosophy East and West*, Vol. 51, No. 3, Eighth East-West Philosophers' Conference, Jul. 2001, pp. 393-413.
- DELUMEAU, JEAN, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- DICCIONARIO JAPONES-PORTUGUES (日葡辞書 *Nippo jisho*). Tōkyō, Iwanami shoten, 1960.
- DICCIONARIO LATIN-PORTUGUES-JAPONES (羅葡日対訳辞書 *Ra-po-nichi taiyaku jisho*). Tōkyō, Benseisha, 1979.
- DOBBINS, JAMES C., *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002.
- DROIT, ROGER-POL, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*. Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- \_\_\_\_\_, *L'oublié de l'Inde. Une amnésie philosophique*. Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- DRUMMOND, HENRY, *Natural Law in the Spiritual World*. London, Hodder & Stoughton, 1887.
- DUNCAN, DAVID, *Life and Letters of Herbert Spencer*. New York, D. Appleton & Company, 1908.
- ELIAS, NORBERT, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad. De Ramón García Cotarelo. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- ENDŌ, JUN, "The Early Modern Period. In Search of the Shinto Identity". En INOUE NOBUTAKA (ED.), *Shinto – A Short History*. Trad. por Mark Teeuwen y John Breen. RoutledgeCurzon, London, 2003, pp. 108-158.
- FADER, LARRY, "Zen in the West: Historical and Philosophical Implications of the 1893 Chicago World's Parliament of Religions". *Eastern Buddhism*, 15 (Spring), 1982, pp. 122-145.
- FALERO, ALFONSO. J., *Aproximación a la cultura japonesa*. Salamanca, Amarú Ediciones, 2006.
- \_\_\_\_\_(COORD.), *Aproximación al shintoísmo*. Salamanca, Amarú Ediciones, 2007.
- \_\_\_\_\_, "A brief History of Intellectual Japanism in Spain and Europe". (Sin

- publicar. Cortesía del autor).
- FAURE, BERNARD, *Le Bouddhisme*. Paris, Le cavalier bleu, 2004.
- FEBVRE, LUCIEN, *Pour une histoire à part entière*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1982.
- FISKE, JOHN, *Cosmic Philosophy*. London, MacMillan and Co., 1874.
- FUKUDA GYŌKAI 福田行誠, *La ley del mundo y la ley del buda* (仏法と世法 *Buppō to sehō*). En YOSHIDA KYŪICHI 吉田久一 (ED.), *Budismo* (仏教 *Bukkyō*). Tōkyō, Chikuma shobo, 1972, pp. 143-144.
- FUKUHARA RYŪZEN 福原隆善, “La formación de las enseñanzas de la Tierra Pura de Hōnen (法然浄土教の形成 *Hōnen jōdokyō no keisei*)”. En NAKAI SHINKŌ 中井真孝 (ED.), *Hōnen, el santo del nenbutsu* (念仏の聖者。法然 *Nenbutsu no shōja. Hōnen*). Tōkyō, Kogawa bunkan, 2004.
- FUKUSHIMA EIJU 福島栄寿, *El “espiritualismo” en tanto que pensamiento* (思想としての「精神主義」 *Shisō to shite no seishin shugi*). Kyōto, Hōzōkan, 2003.
- \_\_\_\_\_, “El Shinran del Japón contemporáneo. El espiritualismo de Kiyozawa Manshi y la Lamentación por las herejías” (近代日本の親鸞。清沢満之と「精神主義」と『歎異抄』と。 *Kindai nihon no Shinran. Kiyozawa Manshi to Seishinshugi to Tannishō to*). En KUSANO KENSHI 草野顕之 (ED.), *Shinran. El practicante del nenbutsu que predicaba la fe* (親鸞。信の念仏者。 *Shinran. Shin no nenbutsusha*). Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 2004, pp. 136-166.
- FUKUSHIMA KANRYŪ 福島寛隆; AKAMATSU TESSHIN 赤松轍真 (EDS.), *Colección de artículos de Nuevo budismo. Vol. I* (「新仏教」論説集。上 *Shinbukkyō ronsetsu shū. Jō*). Kyōto, Nagata Bunshōdō, 1978.
- FUKUZAWA YUKICHI 福沢諭吉, *Condiciones en las tierras de Occidente (Seiyō jijō 西洋事情 1866-1870)*. En *Obras completas de Fukuzawa Yukichi. Vol. I* (福沢諭吉全集。一卷 *Fukuzawa Yukichi zenshū. Ichi kan*). Tōkyō, Iwanami shoten, 1958, pp. 275-608.
- \_\_\_\_\_, *La enseñanza de los ideogramas* (文字之教 *Moji no oshie*). En *Obras completas de Fukuzawa Yukichi. Vol. III* (福沢諭吉全集。三卷 *Fukuzawa Yukichi zenshū. San kan*). Tōkyō, Iwanami shoten, 1959, pp. 553-612.
- \_\_\_\_\_, *Invitación a la educación* (学問のすゝめ *Gakumon no susume*). En *Obras completas de Fukuzawa Yukichi. Vol. III* (福沢諭吉全集。三卷 *Fukuzawa Yukichi zenshū. San kan*). Tōkyō, Iwanami shoten, 1959, pp. 21-144.

- \_\_\_\_\_, *Sinopsis de una teoría de la civilización* (文明論の概略 *Bunmei no gairyaku*). En *Obras completas de Fukuzawa Yukichi. Vol. IV* (福沢諭吉全集。四卷 *Fukuzawa Yukichi zenshū. Yon kan*). Tōkyō, Iwanami shoten, 1959, pp. 1-212.
- \_\_\_\_\_, “Autobiografía (福翁自伝 *Fukuō jiden*)”. En *Obras completas de Fukuzawa Yukichi. Vol. VII* (福沢諭吉全集。七卷 *Fukuzawa Yukichi zenshū. Shichi kan*). Tōkyō, Iwanami shoten, 1959, pp. 1-260.
- \_\_\_\_\_, “Sobre la separación de Asia (脱亜論 *Datsua ron*)”. En *Obras completas de Fukuzawa Yukichi. Vol. X* (福沢諭吉全集。十卷 *Fukuzawa Yukichi zenshū. Jū kan*). Tōkyō, Iwanami shoten, 1960, pp. 238-240.
- \_\_\_\_\_, “Sobre el consumo de carne (肉食之説 *Nikushoku no setsu* 1870)”. En *Obras completas de Fukuzawa Yukichi. Vol. XX* (福沢諭吉全集。二十卷 *Fukuzawa Yukichi zenshū. Nijū kan*). Tōkyō, Iwanami shoten, 1963, pp. 38-41.
- FUNAYAMA SHINICHI 船山信一, *Investigación sobre la historia de la filosofía Meiji. Obras completas de Funayama Shinichi. Vol. VI* (明治哲学史研究。船山信一著作集。第六卷 *Meiji tetsugaku shi kenkyū. Funayama Shinichi chosakushū. Dai rokkan*). Tōkyō, Kobushi shobō, 1999.
- GĀO, MÍNGKĀI 高名凱; LIÚ, ZHÈNGTÁNG 刘正劉, *Investigación sobre los extranjerismos en el chino actual* (现代汉语外来词研究 *Xiàndài hànyǔ wàiláicí yánjiū*). Běijīng, Wénzì gǎigé chūbǎnshè, 1958.
- GARON, SHELDON M., “State and Religion in Imperial Japan, 1912-1945”. *Journal of Japanese Studies*, 12-2 (Summer), 1986, pp. 273-302.
- GETHIN, RUPERT, *The Foundations of Buddhism*. Oxford & New York, Oxford University Press, 1998.
- GIL, JUAN, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*. Madrid, Alianza, 1991.
- GIRARD, FRÉDÉRIC, “Los textos anticristianos durante el periodo cristiano (キリシタン時代の切支丹批判書 *Kirishitan jidai no kirishitan hihansho*)”. En KOMINE KAZUAKI 小峰和明 (ED.), *La cultura cristiana y los intercambios entre Japón y Europa* (キリシタン文化と日欧交流 *Kirishitan bunka to nichio kōryū*). Tōkyō, Benshō shuppan, 2009, pp. 172-180.
- GLUCK, CAROL, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton University Press, Princeton, 1985.
- GOBERNA FALQUE, JUAN R., *Civilización. Historia de una idea*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 29-73.

- GODART, GERARD CLINTON, "Tracing the Circle of Truth: Inoue Enryō on the History of Philosophy and Buddhism". *The Eastern Buddhist*. Kyōto, Ōtani University, 2004, XXXVI 1 & 2, pp. 106-133.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG, *Fausto*. Edición de Manuel José González y Miguel Angel Vega. Trad. de José Roviralta. Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.
- GOMEZ, LUIS O., "Faith". En BUSWELL JR., ROBERT (ED.), *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. I. New York, Macmillan Reference, 2004, pp. 277-279.
- \_\_\_\_\_, "Glossary". En *Land of bliss: the paradise of the Buddha of measureless light: Sanskrit and Chinese versions of the Sukhāvativyūha sutras*. Introduction and English translation by Luis O. Gómez. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1996, pp. 279-337.
- GONZÁLEZ VALLES, JESÚS, *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid, Editorial Tecnos, 2000.
- GRAPARD, ALLAN G., "Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji ('Shimbutsu Bunri') and a Case Study: Tōnomine". *History of Religions*, The University of Chicago Press, vol. 23, no. 3 (Feb., 1984), pp. 240-265.
- GRIFFIS, WILLIAM. E., *The Mikado's Empire*. New York, Harper & Brothers, 1876.
- HALL, JOHN W., *El imperio japonés*. Trad. de Marcial Suárez. Madrid, Siglo XXI, 2002.
- HALLISEY, CHARLES, "Roads Taken and not Taken in the Study of Theravāda Buddhism". En LOPEZ JR., DONALD. S., (ED.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*. Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 31-61.
- HANE, MIKISO, *Breve historia de Japón*. Trad. de Esther Gómez Parro. Madrid, Alianza, 2006.
- HARA, AGUSTÍN KONDO, *Japón. Evolución histórica de un pueblo (hasta 1650)*. Hondarribia, Editorial Nerea, 1999.
- HARA TANZAN 原担山, "Semejanzas y diferencias entre ciencia y religión, entre el budismo y los otros credos (学教の異同仏教諸教の異同 *Gakkyō no idō bukkkyō shokyō no idō*)". En *Obras completas del bonzo Tanzan* (坦山和尚全集 *Tanzan oshō zenshū*). Tōkyō, Kōyūkan, 1909, pp. 51-52.
- HARAKO HIRONOBU 原子広宣, "Segunda recopilación de las palabras y obras del sensei Kiyozawa (清沢先生言行録大二集 *Kiyozawa sensei gengyō-roku dai nishū*)". En FUKUSHIMA KANRYŪ 福島寛隆; AKAMATSU TESSHIN 赤松轍真 (EDS.), *Documentos. Kiyozawa Manshi. Compendio de documentos* (資料清沢満之<資料



- 篇 > *Shiryō. Kiyozawa Manshi. Shiryō-hen*). Kyōto, Dōbōsha, 1991, pp. 363-463.
- HARRIS, MARVIN, *The rise of anthropological theory: a history of theories of culture*. Walnut Creek, Altamira press, 2001.
- HARRISON, PAUL, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddha of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyupana-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Sūtra, with Several Appendices relating to the History of the Text*. Tōkyō, The International Institute for Buddhist Studies, 1990.
- \_\_\_\_\_, “Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras”. En *The Eastern Buddhist. New Series*. Vol. XXXV no. 1 & 2, 2003, pp. 115-151.
- HARTMANN, EDUARD VON, *Philosophie des Unbewussten*. Carl Duncker’s Verlag, Berlin, 1869.
- \_\_\_\_\_, *Philosophy of the Unconscious*. Translated by William Chatterton Coupland. London & New York, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1931.
- HASHIDA SONKŌ 橋田尊光, “Kiyozawa Manshi y la comunidad religiosa de la escuela Shin Ōtani (清沢満之と真宗大谷派教団 *Kiyozawa Manshi to Shinshū Ōtani-ha kyōdan*)”. En *Estudios doctrinales sobre Shinran (親鸞教学 Shinran kyōgaku)*. Kyōto, Ōtani daigaku, no. 80-81, 2003, pp. 62-75.
- HASHIMOTO MINEO 橋本峰雄 (ED.), *Grandes libros del Japón. Vol. 43. Kiyozawa Manshi y Suzuki Daisetsu (日本の名著 43. 清沢満之・鈴木大拙 Nihon no meicho, 43. Kiyozawa Manshi, Suzuki Daisetsu)*. Tōkyō, Chūō kōron sha, 1970.
- HASUNUMA KEISUKE 蓮沼啓介, *La formación de la filosofía en Nishi Amate (西周に於ける哲学の成立 Nishi amate ni okeru tetsugaku no seiritsu)*. Kōbe, Kōbe daigaku kenkyū sōsho kankōkai, 1987.
- HAVENS, THOMAS R. H., *Nishi Amate and Modern Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1970.
- HAYAMI TASUKU 速水侑, *Historia del budismo japonés durante la edad antigua (日本仏教史. 古代 Nihon bukkyō shi. Kodai)*. Tōkyō, Yoshikawakō bunkan, 1986.
- HINO KEIGO 日野圭悟, “Sobre el tercer capítulo ‘El alma’ en el *Esqueleto de la filosofía de la religión* de Kiyozawa Manshi (清沢満之の『宗教哲学骸骨』第三章「靈魂論」について *Kiyozawa Manshi no shūkyō tetsugaku gaikotsu daisan shō reikonron ni tsuite*)”. En *Boletín de investigación de Posgrado de la Universidad Ōtani (大谷大学大学院研究紀要 Ōtani daigaku daigakuin kenkyū kiyō)*, 2004, pp. 29-54.
- \_\_\_\_\_, “Kiyozawa Manshi y el problema del ‘yo’ (清沢満之と「自己」の

- 問題 *Kiyozawa Manshi to 'jiko' no mondai*). En *Estudios religiosos* (宗教研究 *Shūkyō kenkyū*), no. 79(4), 2006, p. 1183-1185.
- HIDA YOSHIFUMI 飛田良文, *El japonés nacido en la era Meiji* (明治生まれの日本語 *Meiji umare no nihongo*). Kyōto, Tankōsha, 2002.
- HIRAKAWA AKIRA 平川彰, *Historia del budismo indio. Primer volumen* (インド仏教史。上巻。 *Indo bukkō-shi. Jōkan*). Tōkyō, Shunjūsha, 2006.
- HIRAKAWA, SUKEHIRO, “Japan’s turn to the West”. Trad. por Bob Tadashi Wakabayashi. En JANSEN, MARIUS (ED.), *Cambridge History of Japan. Volume V. The Nineteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 432-498.
- HOBBSAWN, ERIC; RANGER, TERENCE (EDS.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- HOLTOM, DANIEL C., *Un estudio sobre el Shinto moderno. La fe nacional del Japón*. Trad. de María Tabuyo y Agustín López. Paidós, Barcelona, 2004.
- HOWLAND, DOUGLAS R., *Translating the West. Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu, University of Hawai’i Press, 2002.
- IKEDA EISHUN 池田英俊, *El budismo Meiji: sus acciones y pensamiento* (明治の仏教：その行動と思想 *Meiji no bukkō: sono kōdō to shisō*). Tōkyō, Hyōron sha, 1976.
- \_\_\_\_\_, “El problema de la génesis de las escuelas budistas contemporáneas y sus doctrinas (近代宗派仏教の成立と教学問題 *Kindai shūha bukkō no seiritsu to kyōgaku mondai*)”. En *Filosofía india y budología* (印度哲学仏教学 *Indo tetsugaku bukkōgaku*), no. 12, 1997, pp. 286-309.
- \_\_\_\_\_, “Teaching Assemblies and Lay Societies in the Formation of Modern Sectarian Buddhism”. *Japanese Journal of Religious Studies*, no. 25 / 1-2, 1998, pp. 11-44.
- IMAMURA HITOSHI 今村仁司, *El pensamiento de Kiyozawa Manshi* (清沢満之の思想 *Kiyozawa Manshi no shisō*). Kyōto, Jinbun shoin, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Kiyozawa Manshi y la filosofía* (清沢満之と哲学 *Kiyozawa Manshi to tetsugaku*). Tōkyō, Iwanami shoten, 2004.
- INOUE ENRYŌ 井上円了, “Sobre la necesidad de la filosofía y la creación de la presente asociación [de estudios filosóficos] (哲学ノ必要ヲ論シテ本会ノ沿革ニ及フ *Tetsugaku no hitsuyō wo ronjite honkai no enkaku ni oyobu*)”. En *Revista de filosofía* (哲学雑誌 *Tetsugaku zasshi*), no.1, 1887, pp. 4-9; no. 2, 1887, pp. 41-44.
- \_\_\_\_\_, *La aguja dorada de la verdad* (真理金針 *Shinri kinshin*). En *Obras*

- selectas de Inoue Enryō. Vol. III.* (井上円了選集。第3巻 *Inoue Enryō Senshū. Dai san kan*). Tōkyō, Tōyō daigaku, 1987, pp. 7-323.
- \_\_\_\_\_, *Prefacio a la revitalización del budismo* (仏教活論序論 *Bukkyō katsuron joron*). En *Obras selectas de Inoue Enryō. Vol. III.* (井上円了選集。第3巻 *Inoue Enryō Senshū. Dai san kan*). Tōkyō, Tōyō daigaku, 1987, pp. 325-419.
- ISHIDA YOSHIKAZU 石田慶和, *La filosofía de la religión japonesa* (日本の宗教哲学 *Nihon no shūkyō tetsugaku*). Tōkyō, Sōbunsha, 1993.
- ISOMAE JUNICHI 磯前順一, *Las teorías sobre la religión en el Japón contemporáneo y su genealogía. Religión, nación y Shinto* (近代日本の宗教言説とその系譜—宗教、国家、神道— *Kindai nihon no shūkyō gensetsu to sono keifu. Shūkyō, kokka, shintō*). Tōkyō, Iwanami Shoten, 2003.
- JAFFE, RICHARD M., *Neither Monk nor Layman. Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. Princeton, Princeton University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Seeking Śākyamuni: Travel and the Reconstruction of Japanese Buddhism”. *Journal of Japanese Studies*, 30: 1, 2004, pp. 65-96.
- JAMES, WILLIAM, *The varieties of religious experience. A study in human nature*. London, Longman Green & Co., 1920.
- JANSEN, MARIUS (ED.), *Cambridge History of Japan, vol. V*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_(ED.), *The Emergence of Meiji Japan*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *The Making of Modern Japan*. Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press, 2000.
- JANSEN, MARIUS; ROZMAN, GILBERT (EDS.), *Japan in Transmission: From Tokugawa to Meiji*. Princeton, Princeton University Press, 1986.
- JOHNSTON, WILLIAM, *The modern epidemic: a history of tuberculosis in Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- JONES, HAZEL J., *Live machines: hired foreigners and Meiji Japan*. Vancouver, University of British Columbia Press, 1980.
- KANNO KAKUMYŌ 菅野覚明, “El desarrollo de los estudios nacionales y el budismo (国学の展開と仏教 *Kokugaku no tenkai to bukyō*)”. En ŌKUBO RYŌSHUN 大久保良峻 ET ALII (EDS.), *El encuentro entre Japón y el budismo* (仏教と出会った日本 *Bukkyō to deatta nihon*). Kyōto, Hōzōkan, 1998, pp. 126-144.
- KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1998.

- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón práctica*. Trad. directa del alemán por E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Critique of Pure Reason*. Traducida por Max Müller. London, Penguin Books, 2007.
- KASHIWAHARA YŪSEN 柏原祐泉, *Historia del budismo japonés. Época contemporánea* (日本仏教史. 近代 *Nihon bukkyō shi. Kindai*). Tōkyō, Yoshikawakō Bunkan, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Investigación de la historia del budismo y de la escuela Shin. 2* (真宗史仏教史の研究 II <近世篇> *Shinshū shi bukkyō shi no kenkyū II <kinsei hen>*). Heiraku shoten, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Investigaciones sobre la historia del budismo y de la escuela Shin. 3* (真宗史仏教史の研究 III <近代篇> *Shinshū shi bukkyō shi no kenkyū III <kindai hen>*). Kyōto, Heiraku shoten, 2000.
- KETELAAR, JAMES E., *Of Heretics and Martirs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- KIMURA KIYOTAKA 清孝木村, *Historia del pensamiento budista chino* (中国仏教思想史 *Chūgoku bukkyō shisō shi*). Tōkyō, Sekai shōten kankō kyōkai, 1979.
- KINMONTH, EARL H., *The self-made man in Meiji Japanese thought: from samurai to salary man*. Berkeley, University of California Press, 1981.
- KITAGAWA, JOSEPH, *Religion in Japanese History*. New York, Columbia University, 1966.
- KITAGAWA, TOYOIE 喜多川豊宇, “Comentarios a los manuscritos en inglés de Inoue Enryō (井上円了英文稿録解 *Inoue Enryō eibunkōroku kai*)”. En Saitō Shigeo 齋藤繁雄 (ed.), *Inoue Enryō y el pensamiento occidental* (井上円了と西洋思想 *Inoue Enryō to seiyō shisō*). Tōkyō, Tōyōdaigaku inoue enryō kinen gakujutsu shinkō kikin, 1988, pp. 187-288.
- KIYOZAWA MANSHI 清沢満之, *Obras completas de Kiyozawa Manshi* (清沢満之全集 *Kiyozawa Manshi zenshū*). AKEGARASU HAYA 暁烏敏; NISHIMURA KENGYŌ 西村見暁 (EDS.). Kyōto, Hōzōkan, 1953-57.
- \_\_\_\_\_, *Obras completas de Kiyozawa Manshi* (清沢満之全集 *Kiyozawa Manshi zenshū*). Ōtani daigaku 大谷大学 (ED.). Tōkyō, Iwanami shoten, 2002-2003.
- KLAUTAU, ORION, “Against the Ghosts of Recent Past. Meiji Scholarship and the Discourse on Edo-Period Buddhist Decadence”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 35 / 2, 2008, pp. 263-303.

- \_\_\_\_\_, “El desarrollo de las teorías budistas durante la primera etapa del periodo Meiji en Hara Tanzan (原担山にみる明治前期仏教言説の動向 *Hara Tanzan ni miru meiji zenki bukkō gensetsu no dōkō*)”. En *Estudios interdisciplinarios del budismo japonés* (日本仏教総合研究 *Nihon bukkō sōgō kenkyū*), no. 7, 2008, pp. 69-87.
- KOBAYASHI MASAYOSHI 小林正美, *Investigación sobre el pensamiento budista durante la era de las seis dinastías* (六朝仏教思想の研究 *Rikuchō bukkō shisō no kenkyū*). Tōkyō, Sōbunsha, 1993.
- KOIZUMI TAKASHI 小泉仰, “La perspectiva religiosa de los pensadores ilustrados (啓蒙思想家の宗教観 *Keimō shisōka no shūkyōkan*)”. En HIKAKU SHISŌ-SHI KENKYŪ-KAI 比較思想史研究会 (ED.), *La perspectiva religiosa de los pensadores Meiji* (明治思想家の宗教観 *Meiji shisōka no shūkyōkan*). Tōkyō, Daizō shuppan, 1975, pp. 53-114.
- KŌSAKA SHIRŌ 高坂史朗, “La ‘filosofía’ de Nishi Amane y los estudios académicos en el Asia Oriental (西周の「哲学」と東アジアの学問 *Nishi Amane no ‘tetsugaku’ to higashi Ajia no gakumon*)”. En *Investigaciones del Asia Nororiental* (北東アジア研究 *Hokutō Ajia kenkyū*), no. 14-15, 2008, pp. 151-167.
- KURIHARA SHINICHI 栗原信一, *Fenollosa y la cultura Meiji* (フェノロサと明治文化 *Fenorosa to meiji bunka*). Tōkyō, Rikugei shobō, 1968.
- KURODA, TOSHIO, “Shinto in the History of Japanese Religion”. Trad. de James C. Dobbins y Suzanne Gay. *Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, no. 1 (Winter, 1981), pp. 1-21.
- LACKNER, MICHAEL, “Les avatars de quelques termes philosophiques occidentaux dans la langue chinoise”. En *Études chinoises*, vol. XII, no. 2, automne, 1993, pp. 136-160.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, *Discours sur la théologie naturelle des chinois*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- LENOIR, FRÉDÉRIC, *El budismo en Occidente*. Trad. de V. Villacampa. Barcelona, Seix Barral, 2000.
- LLOYD, GEOFFREY, “‘Philosophy’: what did the Greeks invent and is it relevant to China?”. En *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2005, no. 27, pp. 149-159.
- LONG, GEORGE, *The Discourses of Epictetus: with the Encheiridion and Fragments, Translated with notes, a life of Epictetus and a view of his philosophy*. London, George Bell & Sons, 1888.
- LOTZE, HERMANN, *Metaphysic: in three books, ontology, cosmology, and psychology*.

- English translation, and edition by Bernard Bosanquet. Oxford, Clarendon Press, 1884.
- LUBBOCK, JOHN, *The origin of civilisation and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*. London, Longmans, Green, & Co., 1870.
- MAEJIMA HISOKA 前島密, “La propuesta del *hiragana* (平仮名之説 *Hiragana no setsu*)”. En *Revista Meiroku. Vol I* (明六雑誌. 上 *Meiroku zasshi jō*). Revisión y notas a cargo de Yamamuro Shinichi 山室信一 y Nakanome Tōru 中野目徹. Tōkyō, Iwanami bunko, 1999, pp. 263-268.
- MARTÍNEZ ROBLES, DAVID, *L’escriptura xinesa*. Barcelona, Editorial UOC, 2005.
- MATSUDA SHŌICHI 松田章一, *Akegarasu Haya. Superar la existencia con la existencia. Vol. I* (暁鳥敏. 世と共に世を超えん. 上 *Akegarasu Haya. Yo to tomo ni yo wo koen. Jō*). Mattō shi, Mattō, 1997.
- MATSUO KENJI 松尾剛次, *Historia de la homosexualidad y la vulneración de los preceptos en el budismo* (破戒と男色の仏教史 *Hakai to nanshoku no bukkyō shi*). Tōkyō, Heibon-sha shinsho, 2008.
- MATSUTANI, FUMIO; UNDŌ, YOSHIMICHI, “Buddhism”. En KISHIMOTO, HIDEO (ED.), *Japanese Religion in the Meiji Era*. Translated and adapted by John F. Howes. Tōkyō, Ōbunsha, 1956, pp. 101-169.
- MIYAKE SETSUREI 三宅雪嶺, *Reminiscencias de la universidad* (大学今昔譚 *Daigaku konjaku tan*). Komae mura, Gakan sha, 1946.
- MIYAZAKI AKIRA 宮崎明, *Sōseki y Tachibana Senzaburō* (漱石と立花銑三郎 *Sōseki to Tachibana Senzaburō*). Tōkyō, Kindai Bungei-sha, 1999.
- MOCHIZUKI SHINKŌ 望月信亨 (ED.), *Gran diccionario del budismo, vol. V* (仏教大辞典 *Bukkyō daijiten*). Tōkyō, Mochizuki hakase bukkyō dai jiten hakkōjo, 1931-36.
- MOHR, MICHEL, “Murakami Senshō: In Search for the Fundamental Unity of Buddhism”. *The Eastern Buddhist*. Kyōto, The Eastern Buddhist Society, Ōtani University, vol. XXXVII, 2005, pp. 77-105.
- MONTGOMERY, SCOTT L., *Science in Translation: Movements of Knowledge through Cultures and Time*. Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- MORI, ARINORI, *Education in Japan: a series of letters addressed by prominent Americans to Arinori Mori*. New York, D. Appleton, 1873.
- \_\_\_\_\_, “Religious freedom in Japan. A Memorial and Draft of Charter”. En ŌKUBO TOSHIKI 大久保利謙 (ED.), *Obras completas de Mori Arinori. Vol. I* (森有礼全集. 第一巻 *Mori Arinori Zenshū. Dai ikkan*). Tōkyō, Senbundō shoten, 1972,

- pp. 286-297.
- MORI MIKISABURŌ 森三樹三郎, *Historia del pensamiento chino. Vol. II* (中国思想史。下 *Chūgoku shisō shi. Ge*). Tōkyō, Daisan bunmeisha, 2008.
- MORI, MIZUE, “Ancient and Classical Japan. The dawn of Shinto”. En INOUE, NOBUTAKA (ED.), *Shinto – A Short History*. Trad. de Mark Teeuwen y John Breen. London, RoutledgeCurzon, 2003, pp. 12-62.
- MÜLLER, F. MAX, *Chips from a German Workshop. Vol. I. Recent Essays and Addresses*. London & Bombay, Longmans, Green, & Co., 1889.
- \_\_\_\_\_, *Introduction to the Science of Religion*. Longmans, Green, & Co., London, 1899.
- \_\_\_\_\_, *Lectures on the Science of Language*. New York, C. Scribner's Sons, 1887.
- \_\_\_\_\_, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*. Oxford, Longmans, Green & Co., 1901.
- MURAKAMI SENSHŌ 村上專精, *Ensayo sobre la unidad del budismo japonés* (仏教統一論 *Bukkyō tōitsu ron*). Tōkyō, Kinkōdō Shoseki, 1901.
- MURAKAMI SENSHŌ 村上專精; TSUJI ZENOSUKE 辻善之助; WASHIO JUNKYŌ 鷺尾順敬 (EDS.), *Documentos sobre la separación del budismo y el Shinto durante la restauración Meiji. Vol. I.* (明治維新神仏分離資料。上巻 *Meiji ishin shinbutsu bunri shiryō. Jōkan*). Tōkyō, Tōhō shoin, 1926.
- MURAKAMI, SHIGEYOSHI, *Japanese Religion in the Modern Century*. Trans. by H. Byron Earhart. Tokyo, University of Tokyo Press, 1980.
- MURAYAMA SHŪICHI 村山修一, *Estado original y forma manifiesta* (本地垂迹 *Honji suijaku*). Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 1974.
- MUSONIO RUFO, CAYO; EPICTETO, *Tabla de Cebes. Disertaciones. Fragmentos menores. Manual. Fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid, Editorial Gredos, 1995.
- NAKAE CHŌMIN 中江兆民, *Un año y medio. Continuación de Un año y medio* (一年有半。続一年有半 *Ichinen yūhan. Zoku ichinen yūhan*). Tōkyō, Iwanami bunko, 2001.
- NAKAMURA HAJIME 中村元, “El significado de ‘filosofía’ y ‘religión’ (「宗教」と「哲学」の意義 “*Shūkyō*” to “*tetsugaku*” no igi)”. En NAKAMURA HAJIME 中村元; SAIGUSA MITSUYOSHI 三枝充憲, *Pensamiento budista: budismo* (パウッダ : 仏教 *Baudda: bukkyō*). Tōkyō, Shōgakukan, 1987, pp. 309-330.
- \_\_\_\_\_, “La traducción ‘religión’ (「宗教」という訳語 “*Shūkyō*” to *iu*

- yakugo)". En *Actas de la Academia de Japón* (日本学士院紀要 *Nihon gakushi-in kiyō*). Tōkyō, Nihon gakushi-in, no. 46-2, 1992, pp. 39-146.
- NISHI AMANE 西周, *Nuevo ensayo sobre las ciento y una [disciplinas]* (百一新論 *Hyaku isshinron*). ŌKUBO TOSHIKI 大久保利謙 (ED.), *Obras completas de Nishi Amane, vol. I.* (西周全集。第一卷 *Nishi Amane Zenshū. Dai ichi kan*). Tōkyō, Munetakashobō, 1960.
- \_\_\_\_\_, "La cuestión de la adopción del alfabeto para escribir la lengua japonesa (洋字を以って国語をするの論 *Yōji wo motte kokugo wo suru no ron*)". En *Revista Meiroku. Vol. I* (明六雑誌。上 *Meiroku zasshi jō*). Revisión y notas a cargo de Yamamuro Shinichi 山室信一 y Nakanome Tōru 中野目徹. Tōkyō, Iwanami bunko, 1999, pp. 27-51.
- \_\_\_\_\_, "Primer ensayo sobre la religión (教門論。一 *Kyōmon ron. Ichi*)". En *Revista Meiroku. Vol I* (明六雑誌。上 *Meiroku zasshi jō*). Revisión y notas a cargo de Yamamuro Shinichi 山室信一 y Nakanome Tōru 中野目徹. Tōkyō, Iwanami bunko, 1999, pp. 155-160.
- \_\_\_\_\_, "Quinto ensayo sobre la religión (教門論。五 *Kyōmon ron. Go*)". En *Revista Meiroku. Vol I* (明六雑誌。上 *Meiroku zasshi jō*). Revisión y notas a cargo de Yamamuro Shinichi 山室信一 y Nakanome Tōru 中野目徹. Tōkyō, Iwanami bunko, 1999, pp. 288-291.
- NISHIMURA KENGYŌ 西村見暁, *El profesor Kiyozawa Manshi* (清沢満之先生 *Kiyozawa Manshi sensei*). Kyōto, Hōzōkan, 1951.
- NISHIMURA SHIGEKI 西村茂樹 "El debate sobre si debe reformarse la escritura en esta época de progreso (開化の度に因て改文字を發すべきの論 *Kaika no tabi niyorite kaimoji wo hassubeki no ron*)". En *Revista Meiroku. Vol I* (明六雑誌。上 *Meiroku zasshi jō*). Revisión y notas a cargo de Yamamuro Shinichi 山室信一 y Nakanome Tōru 中野目徹. Tōkyō, Iwanami bunko, 1999, pp. 52-58.
- \_\_\_\_\_, "La moral y el gobierno del país no constituyen dos caminos separados (修身治国非二途論 *Shūshin chikoku hi nito ron*)". En *Revista Meiroku. Vol III* (明六雑誌。下 *Meiroku zasshi. Ge*). Revisión y notas a cargo de Yamamuro Shinichi 山室信一 y Nakanome Tōru 中野目徹. Tōkyō, Iwanami shoten, 2009, pp. 81-88.
- NISHIYAMA KUNHIKO 西山邦彦, "Los fundamentos filosóficos de Kiyozawa Manshi (清沢満之の哲學的基礎 *Kiyozawa Manshi no tetsugaku-teki kiso*)". En KYŌKA KENKYŪJO (ED.), *Investigación sobre Kiyozawa Manshi* (清沢満之の研究 *Kiyozawa*



- Manshi no kenkyū*). Kyōto, Kyōka kenkyū jo, 1957, pp. 253-340.
- ŌHATA, KIYOSHI; IKADO, FUJIO, “Christianity”. En KISHIMOTO HIDEO (ED.), *Japanese Religion in the Meiji Era*. Translated and adapted by John F. Howes. Tōkyō, Ōbunsha, 1956, pp. 173-309.
- ŌKUBO TOSHIAKI 大久保利謙 ET ALII (EDS.), *Obras completas de Tsuda Mamichi. Vol. I* (津田真道全集。上 *Tsuda Mamichi zenshū. Jō*). Tōkyō, Misuzu shobō, 2001.
- \_\_\_\_\_, *La Sociedad Meiroku* (明六社 *Meirokeisha*). Tōkyō, Kōdansha, 2007.
- OLCOTT, HENRY STEEL, *The Buddhist Catechism*. Colombo, Ministry of Cultural Affairs, 1903.
- PIOVESANA, GINO K., *Recent Japanese Philosophical Thought (1862-1962)*. Tōkyō, Enderle Bookstore, 1963.
- PLATÓN, *Fedón, Fedro*. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- PROTHERO, STEPHEN, *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1996.
- QUINE, W. O., *Word and Object*. Cambridge, Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology, 1960.
- REITAN, RICHARD, *Making a moral society*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2010.
- REVILLE, ALBERT, *Prolegomènes de l'histoire des religions*. Paris, G. Fischbacher, 1881.
- \_\_\_\_\_, *Prolegomena of the History of Religions*. Trans. by A. S. Squire. Edinburgh, Williams & Norgate, 1884.
- RHYS DAVIDS, T. W., *Buddhism: A Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha*. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1910.
- ROBERT, JEAN-NOËL, *Petite histoire du bouddhisme*. Paris, Libro, 2008.
- RODAO, FLORENTINO, *Franco y el imperio japonés*. Barcelona, Plaza & Janés, 2002.
- ROGERS, MINOR L.; ROGERS, ANN T., *Rennyō: the second founder of Shin Buddhism. With a translation of his Letters*. Berkeley, Asian Humanities Press, 1991.
- SAITŌ TAKAKO, “The Meaning of Heaven according to Nishi Amane”. HEISIG, JAMES W. (ED.), *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nagoya, Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006, pp. 1-21.
- SAITŌ TAKANOBU 齊藤隆信, “El desarrollo de las enseñanzas de la Tierra Pura en tanto que religión popular (民衆仏教として浄土教の展開 *minshū būkkyō to shite jōdokyō no tenkai*)”. En OKIMOTO KATSUMI 沖本克己 (ED.), *Nueva historia del*

- budismo en Asia. Vol. VII. China II. [Eras] Táng y Suí. El florecimiento y la evolución del budismo chino* (新アジア仏教史 07 中国 II 隋唐興隆・発展する仏教 *Shin ajia bukkō shi 7 chūgoku II zui tō kōryū hatten suru bukkō*). Tōkyō, Kōsei shuppan, 2010, p. 204-211.
- SAITŌ TSUYOSHI 齊藤毅, *Los vocablos de la era Meiji. La lengua japonesa y la civilización* (明治のことば。文明開化と日本語 *Meiji no kotoba. Bunmei kaika to nihongo*). Tōkyō, Kōdansha, 2005.
- SAKURAI MASASHI 櫻井匡, *Investigación sobre la historia de la religión Meiji* (明治宗教史研究 *Meiji shūkyō shi kenkyū*). Tōkyō, Shunjūsha, 1971.
- SANADA SHINJI 真田信治, *¿Cómo se formó la lengua estándar?* (標準語いかに成立したか *Hyōjungo wa ikani seiritsu shita ka*). Tōkyō, Sōtakusha, 1991.
- SARRASÍN, MARÍA JOSEFA, “Shintoísmo. Resumen de su historia y estructura”. En FALERO, ALFONSO. J. (COORD.), *Aproximación al shintoísmo*. Salamanca, Amarú Ediciones, 2007, pp. 37-49.
- SCHOPEN, GREGORY, *Bones, Stones and Buddhist monks: collected papers on the archaeology, epigraphy and texts of monastic Buddhism in India*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *The Christian Faith*. Continuum International Publishing Group, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la religión*. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzo Fernández. Madrid, Tecnos, 1990.
- SCHRIMPF, MONIKA, “Buddhism meets Christianity: Inoue Enryō's (1858-1919) view on Christianity in *Shinri kinshin*”. *Japanese Religions*, 24 (1), 1999, pp. 51-72.
- SCHWENTKER, WOLFGANG, *Los samuráis*. Trad. de M<sup>a</sup> Carmen Arias Rodríguez. Madrid, Alianza, 2006.
- SEELEY, CHRISTOPHER, *A History of Writing in Japan*. Leiden, E. J. Brill, 1991.
- SHARF, ROBERT, *The Zen of Japanese Nationalism*. En Lopez Jr., D. S. (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*. Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- SHAYNE, CLARKE, “Miscellaneous Musings on Mūlasarvāstivāda Monks. The Mūlasarvāstivāda Vinaya Revival in Tokugawa Japan”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2006, 33 / 1, pp. 1-49.
- SHIMAJI MOKURAI, *Petición para la creación del Ministerio de la doctrina* (教部省開設請願書 *Kyōbushō kaisetsu seigansho*). En *Obras completas de Shimaji Mokurai. Vol. I* (島地黙雷全集。第一巻 *Shimaji Mokurai zenshū. Dai ichi kan*). FUTABA KENKŌ

- 二葉憲香; FUKUSHIMA KANRYŪ 福嶋寛隆 (EDS.). Kyōto, Honganji shuppan kyōkai, 1973, pp. 6-10.
- \_\_\_\_\_, *Memorial crítico de los tres artículos* (三条教則批判建白書 *Sanjōkyō soku hihan kenpakusho*). En *Obras completas de Shimaji Mokurai. Vol. I* (島地黙雷全集。第一卷 *Shimaji Mokurai zenshū. Dai ichi kan* ). FUTABA KENKŌ 二葉憲香; FUKUSHIMA KANRYŪ 福嶋寛隆 (EDS.). Kyōto, Honganji shuppan kyōkai, 1973, pp. 15-26.
- \_\_\_\_\_, “La disputa sobre el monte Sumeru es inútil (須弥山説ノ争論ノ無益ナルヲ論ズ *Shumisen setsu no ronsō no mueki naru wo ronzu*)”. En *Obras completas de Shimaji Mokurai. Vol. III* (島地黙雷全集。第三卷 *Shimaji Mokurai zenshū. Daisan kan* ). FUTABA KENKŌ 二葉憲香; FUKUSHIMA KANRYŪ 福嶋寛隆 (EDS.). Kyōto, Honganji shuppan kyōkai, 1975, pp. 297-298.
- \_\_\_\_\_, “Sobre las teorías de la montaña Sumeru (須弥山説に就て *Shumisen setsu ni tsuite*)”. *Obras completas de Shimaji Mokurai. Vol. III* (島地黙雷全集。第三卷 *Shimaji Mokurai zenshū. Daisan kan* ). FUTABA KENKŌ 二葉憲香; FUKUSHIMA KANRYŪ 福嶋寛隆 (EDS.). Kyōto, Honganji shuppan kyōkai, 1975, pp. 299-301.
- SHIMAZONO SUSUMU 島 蘭進, “La recepción del concepto ‘religión’ en el Japón contemporáneo (近代日本における「宗教」概念の受容 *Kindai Nihon ni okeru “shūkyō” gainen no juyō*)”. En SHIMAZONO SUSUMU 島 蘭進; TSURUOKA YOSHIO 鶴岡賀雄 (EDS.), *Repensar [el concepto] “religión” (<宗教>再考 “Shūkyō” saikō)*. Tōkyō, Perikansha, 2004, pp. 189-206.
- SHINSHŪ SHŌGYŌ ZENSHO HENSANJO (ED.), *Obras completas de las enseñanzas sagradas Shin. Vol. III* (真宗聖教全書。3 *Shinshū shōgyō zensho. 3*), Kyōto, Ōyagi kōbundō, 1979.
- SMILES, SAMUEL, *Self-Help. With Illustrations of Character, Conduct, and Perseverance*. New York, Oxford University Press, 2002.
- SMITH, GEORGE H., “Herbert Spencer’s Theory of Causation”. En *The Journal of Libertarian Studies*. Vol. V, No. 2, Spring 1981, pp. 113-152.
- SNODGRASS, JUDITH, *Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism and the Columbian Exposition*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003.
- SPENCER, HERBERT, *The Principles of Sociology*. Vol. I-III. New York, D. Appleton & Company, 1899.

- \_\_\_\_\_, *A System of Synthetic Philosophy. Vol. II. Principles of Biology. Vol. I.* London, Williams & Norgate, 1884.
- \_\_\_\_\_, *The Data of Ethics.* London & Edinburgh, Williams & Norgate, 1879.
- STAGGS, KATHLEEN M., *In defense of Japanese Buddhism: essays from the Meiji period by Inoue Enryō and Murakami Senshō.* Michigan, University Microfilms Ann Arbor, 1981.
- STAROBINSKI, JEAN, “Le mot civilisation”. En *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l’artifice à l’âge des Lumières.* Paris, Éditions Gallimard, 1989, pp. 11-59.
- SUEKI FUMIHIKO 末本文美士, *Historia del budismo japonés. Aproximación en tanto que pensamiento* (日本仏教史。思想としてのアプローチ *Nihon bukkyō shi. Shisō to shite no apurōchi*). Tōkyō, Shinshio sha, 1992.
- \_\_\_\_\_, “Conversación tras la meditación (出定後語 *Shutsujō kōgo* / *Shutsujō gogo*)”. En Ōkubo Ryōshun 大久保良峻 et alii (eds.), *Guía bibliográfica del budismo japonés* (日本仏教の文献ガイド *Nihon bukkyō no bunken gaido*). Kyōto, Hōzōkan, 2001, pp. 133-136.
- \_\_\_\_\_, *Ensayo sobre los pensadores del periodo Meiji. Reexaminando el pensamiento contemporáneo japonés. I.* (明治思想家論。近代日本の思想。再考 I *Meiji shisōka ron. Kindai nihon no shisō. Saikō I*). Tōkyō, Transview, 2004.
- SUGIHARA SHIRŌ 杉原四郎, “Las lecciones de Fenollosa en la Universidad de Tokio. Basándonos en los apuntes de Sakatani Yoshirō” (フェノロサの東京大学講義—阪谷芳郎の筆記ノートを中心に— *Fenollosa no Tōkyō Daigaku kōgi, Sakatani Yoshirō no hikki nōto wo chūshin ni*). En *Teoría social trimestral* (季刊社会思想 *Kikan shakai shisō*), no. 2-4, 1973, pp. 189-205.
- SULLY, JAMES, *Outlines of psychology: with special reference to the theory of education.* New York, D. Appleton & Company, 1892.
- SUZUKI DAISETSU 鈴木大拙, “La pervivencia de Kiyozawa Manshi (清沢満之は生きている *Kiyozawa Manshi wa ikite iru*)”. FUKUSHIMA KANRYŪ 福島寛隆; AKAMATSU TESSHIN 赤松徹真 (EDS.), *Documentos. Kiyozawa Manshi. Compendio de artículos.* (資料清沢満之<講演篇> *Shiryō. Kiyozawa Manshi. Kōen-hen*). Kyōto, Dōbōsha, 1991, pp. 257-270.
- SUZUKI NORIHISA 鈴木範久, *Investigación sobre las corrientes de pensamiento religiosas durante el periodo Meiji* (明治宗教思潮の研究 *Meiji shūkyō shichō no*

- kenkyū). Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppan kai, 1979.
- SUZUKI SHŪJI 鈴木修次, *Las palabras de la civilización* (文明のことば *Bunmei no kotoba*). Hiroshima, Bunkan kyōron shuppan, 1981.
- SWALE, ALISTAIR, *The Political Thought of Mori Arinori. A Study in Meiji Conservatism*. Richmond, Japan Library, 2000.
- TACHIBANA SENZABURŌ 立花銑三郎, “Lectura del Esqueleto de la filosofía de la religión (宗教哲学骸骨ヲ読ム *Shūkyō tetsugaku gaikotsu wo yomu*)”. *Revista de filosofía* (哲学雑誌 *Tetsugaku zasshi*). Vol. 69, 1892, p. 446-456.
- TAKAKUSU JUNJIRŌ 高楠順次郎, WATANABE KAIGYOKU 渡邊海漁旭 ET ALII (EDS.), *Revisión del tripiṭaka [publicada durante el periodo] Taishō* (大正新脩大藏經 *Taishō shinshū daizōkyō*). Tōkyō, Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-1934.
- TAKASAKI JIKIDŌ 高崎直道, *Introducción al budismo* (仏教入門 *Bukkyō nyūmon*). Tōkyō, Tōkyō Daigaku Shuppansha, 2006.
- TAKEMOTO HIDEYO 竹本英代, “La perspectiva pedagógica de Sawayanagi Masatarō y Kiyozawa Manshi (沢柳政太郎と清沢満之の教育観 *Sawayanagi Masatarō to Kiyozawa Manshi no kyōiku-kan*)”. En FUJITA MASAKATSU 藤田正勝; YASUTOMI SHINYA 安富信哉 (EDS.), *Kiyozawa Manshi. La persona y el pensamiento* (清沢満之. その人と思 想 *Kiyozawa Manshi. Sono hito to shisō*). Kyōto, Hōzōkan, 1999, pp. 180-192.
- TAMAMURO FUMIO 圭室文雄, *Historia del budismo japonés. Época moderna* (日本仏教史. 近世 *Nihon bukkyō-shi. Kinsei*). Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 1987.
- \_\_\_\_\_, “On the Suppression of Buddhism”, trad. por Adam L. Kern. En HARDACRE, HELEN; KERN, ADAM L. (EDS.), *New Directions in the Study of Meiji Japan*. Leiden, Brill, pp. 1997, pp. 499-530.
- TAMAMURO TAIJŌ 圭室諦成, *Budismo funerario* (葬式仏教 *Sōshiki bukkyō*). Tōkyō, Daihōrin kaku, 1963.
- TAMURA AKINORI 田村晃徳, “La compresión del alma en Kiyozawa Manshi (清沢満之における「靈魂」の理解 *Kiyozawa Manshi ni okeru “reikon” no rikai*)”. En *Investigaciones sobre indología y budología* (印度学仏教学研究 *Indo gaku bukkyō gaku kenkyū*), no. 52(2), 2004, p. 535-538.
- \_\_\_\_\_, “El alma en Kiyozawa Manshi (清沢満之における「靈魂」 *Kiyozawa Manshi ni okeru “reikon”*)”. En *Anuario de la asociación de estudios del budismo japonés* (日本仏教学会年報 *Nihon bukkyō gakkai nenpō*), no. 71, 2005, pp. 255-269.

- TAMURA ENCHŌ 田村円澄, “La conciencia de la maldad humana y la estructura nacional (人間悪の意識と国家体制 *Ningen aku no ishiki to kokka taisei*)”. En FUKUSHIMA KANRYŪ 福嶋寛隆; AKAMATSU TESSHIN 赤松徹真 (EDS.), *Documentos. Kiyozawa Manshi. Compendio de artículos*. (資料清沢満之<論文篇> *Shiryō. Kiyozawa Manshi. Ronbun-hen*). Kyōto, Dōbōsha, 1991, pp. 9-33.
- TAMURA KŌYŪ 田村晃祐, *Los budistas del Japón contemporáneo* (近代日本の仏教者たち *Kindai nihon no bukkōsha tachi*). Tōkyō, Nihon hōsō shuppan kyōkai, 2005.
- TANAKA, KENNETH K., “The ‘Latter Days of the Law’. Ideology among Chinese Pure Land Buddhists Proponents: The Case of Tao-ch’o and Ching-ying Hui-yūan”. En *The Eastern Buddhist*. Vol. XXXVII, 1-2, 2005, pp. 195-204.
- TEEUWEN, MARK, “From *jindō* to Shinto. A concept takes shape”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2002, 29 / 3-4, pp. 233-263.
- TERAKAWA SHUNSHŌ 寺川俊昭, “Kiyozawa y Daisetsu. Una genealogía de la investigación religiosa (清沢と大拙—宗教研究の一つの系譜— *Kiyozawa to Daisetsu. Shūkyō kenkyū no hitotsu no keifu*)”. En *Estudios religiosos* (宗教研究 *Shūkyō kenkyū*), vol. 65, no. 288, junio, 1991, pp. 1-21.
- TESHIMA KUNIO 手島邦夫, “Sobre los nuevos términos de Nishi Amane. Desde la *Enciclopedia* hasta *Sobre un aspecto de la psicología* (西周の新造語について—「百学連環」から「心理説ノ一斑」まで— *Nishi Amane no shinzōgo ni tsuite hyakugaku renkan— kara —shinri setsu no ichihan— made*)”. En *Investigaciones sobre filología japonesa* (国語学研究 *Kokugogaku kenkyū*), no. 41, 2002, pp. 1-13.
- \_\_\_\_\_, “La implantación de las traducciones de Nishi Amane (西周の訳語の定着 *Nishi Amane no yakugo no teichaku*)”. En *Investigaciones sobre arte y literatura* (文芸研究 *Bungei kenkyū*), no. 154, 2002, pp. 25-38.
- THELLE, NOTTO R., “Power Struggle in Shin Buddhism: between Feudalism and Democracy”. *Japanese Religions*, 9, no. 3, 1976, pp. 64-75.
- \_\_\_\_\_, *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854-1899*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1987.
- TOHIRO KAZŌ 戸弘柯三, *Historia de la filosofía japonesa contemporánea* (近代日本哲学史 *Kindai nihon tetsugaku shi*). Tōkyō, Nauka-sha, 1935.
- TORII HAKURŌ 鳥井博郎, *Historia del pensamiento Meiji* (明治思想史 *Meiji shisō shi*). Tōkyō, Mikasa shobō, 1947.
- TSUCHIDA KENJIRŌ 土田健次郎, “El confucianismo moderno y el budismo: el caso de la

- escuela Ansai (近世儒教と仏教—蘭斎学派を中心に— *Kinsei jukyō to bukkō, Ansai gakuha wo chūshin ni*). En ŌKUBO RYŌSHUN 大久保良峻 ET ALII (EDS), *El encuentro entre Japón y el budismo* (仏教と出会った日本 *Bukkyō to deatta nihon*). Kyōto, Hōzōkan, 1998, pp. 109-125.
- TSUDA MAMICHI 津田真一, “Discusión sobre el método para avanzar en [la senda] de la civilización” (開化ヲ進ル方法ヲ論ズ *Kaika wo susumuru hōhō wo ronzu*). En *Revista Meiroku. Vol. I* (明六雑誌。上 *Meiroku zasshi jō*). Revisión y notas a cargo de Yamamuro Shinichi 山室信一 y Nakanome Tōru 中野目徹. Tōkyō, Iwanami bunko, 1999, pp. 117-121.
- TSUNODA YUICHI 角田佑一, “La teoría del cambio en la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi (清沢満之の宗教哲学における転化論 *Kiyozawa Manshi no shūkyō tetsugaku ni okeru tenka ron*)”. En *Estudios religiosos* (宗教研究 *Shūkyō kenkyū*), no. 78 (1), 2004, pp. 23-44.
- TYLOR, EDWARD B., *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, vol. I. London, Murray, 1903.
- ÜÇERLER, ANTONI M. J., “Jesuit Humanist Education in Sixteenth-Century Japan: The Latin and Japanese MSS of Pedro Gómez’s ‘Compendia’ on Astronomy, Philosophy, and Theology (1593-95)”. En JŌCHIDAI KIRISHITAN BUNKA (ED.), *Compendium catholicae veritatis, vol. III. Commentaries*. Tōkyō, Ōzorasha, 1997, pp. 1-57.
- UEBERWEG, FRIEDRICH, *A history of philosophy: from Thales to the present time*. Translated by Geo S. Morris, with additions by Noah Porter. London, Hodder & Stoughton, 1885.
- UMETANI NOBORU 梅溪昇, *Los empleados extranjeros: los secundarios del Japón Meiji* (お雇い外国人、明治日本の脇役たち *Oyatoi gaikokujin: meiji nihon no wakiyaku-tachi*). Tōkyō, Kōdansha, 2007.
- VICTORIA, BRIAN DAIZEN, *Zen at War*. New York, Weatherhill, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Zen War Histories*. New York, RoutledgeCurzon, 2004.
- VLASTOS, STEPHEN, “Opposition movements in early Meiji, 1868-1885”. En JANSEN, MARIUS (ED.), *The Emergence of Meiji Japan*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 203-267.
- VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. Introduction, bibliographie, relevé de variantes, notes et index par René Pomeau. Paris, Bordas, 1990.
- WAKIMOTO TSUNEYA 脇本平也, *Biografía crítica de Kiyozawa Manshi* (評伝清沢満

- 之 *Hyōden Kiyozawa Manshi*). Kyōto, Hōzōkan, 1982.
- \_\_\_\_\_, “Pensar a Kiyozawa Manshi (清沢満之を想う *Kiyozawa Manshi wo omou*)”. En *Tradición y creación* (伝統と創造 *Dentō to sōzō*). Ōtani daigaku kōhō iinkai, Kyōto, vol. VII, 1992, pp. 179-206.
- \_\_\_\_\_, “La vida de Kiyozawa Manshi y esa época”(清沢満之の生涯とその時代 *Kiyozawa Manshi no shōgai to sono jidai*). En FUJITA MASAKATSU 藤田正勝; YASUTOMI SHINYA 安富信哉 (EDS.), *Kiyozawa Manshi. La persona y el pensamiento* (清沢満之。その人と思 想 *Kiyozawa Manshi. Sono hito to shisō*). Kyōto, Hōzōkan, 1999, pp. 3-20.
- WARD, RYAN, “El problema de las herejías en la rama Ōtani durante los periodos Meiji y Taishō (明治・大正期大谷派における異安心問題 *Meiji, Taishō Ōtani-ha ni okeru ianjin mondai*)”. En el *Anuario del seminario de ciencias de la religión de la Universidad de Tokio* (東京大学宗教学研究 室年報 *Tōkyō daigaku shūkyōgaku kenkyūshitsu nenpō*), vol. XXII, 2005, pp. 129-156.
- \_\_\_\_\_, “Presente y futuro. El problema de la concepción de la muerte y la vida en la escuela Shin moderna y contemporánea. Sobre el incidente de la anatémización de Nonomura Naotarō (現在と未来—近現代浄土真宗における死生観の問題について—野々村直太郎の異安心事件を中心に *Genzai to mirai. Kingendai jōdo shinshū ni okeru shishōkan no mondai ni tsuite. Nonomura Naotarō no ianjin jiken wo chūshin ni*)”. En *Investigaciones sobre la muerte y la vida* (死生学研究 *Shisei gaku kenkyū*), no. 9, 2008, pp. 145-175.
- WATABE KIYOSHI 渡部清, “La metafísica de Lotze *qua* ontología budista. Sobre la *Metafísica* de Kiyozawa Manshi (仏教的存在論としてのロツツェの形而上学—清沢満之の『純正哲学』について— *Bukkyō teki sonzai ron to shite no Lotze no keijijōgaku –Kiyozawa Manshi no ‘Junseitetsugaku’ ni tsuite*). En *Actas del Departamento de Filosofía* (哲学科紀要 *Tetsugaku ka kiyō*), no. 30, 2004, pp. 89-111.
- WHORF, BENJAMIN LEE, *Language, thought, and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, Technology Press of MIT, 1956.
- WILLIAMS, PAUL, *Mahayāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London & New York, Routledge, 1989.
- WILLIAMS, PAUL; TRIBES, ANTHONY, *Buddhist Thought. A complete introduction to the Indian tradition*. London & New York, Routledge, 2006.
- YAMADA KŌ 山田洸, *Historia de los términos filosóficos* (言葉の思想史 *Kotoba no*



- shisō shi*). Tōkyō, Kadensha, 1989.
- YAMAGUCHI SEIICHI 山口静一, *Compendio de ensayos sobre sociología de Fenollosa* (フェノロサ社会論集 *Fenorosa shakai ronshū*). Kyōto, Shibunkaku shuppan, 2000.
- \_\_\_\_\_, “Fenollosa en la Universidad de Tokio (4). Asignaturas de las que era responsable y contenido de las lecciones (東京大学におけるフェノロサ(4)-担当学科と講義内容- *Tōkyō daigaku ni okeru fenorosa (4). Tantō gakka to kōgi naiyō*). En *Boletín de la Universidad de Saitama. Sección de filología y literatura extranjeras* (埼玉大学紀要 外国語学文学篇 *Saitama daigaku kiyō. Gaikokugogaku bungaku hen*), no. 6, 1973, pp. 1-63.
- YAMAMOTO NOBUHIRO 山本伸裕, “La teoría del alma de Kiyozawa Manshi (清沢満之の靈魂論 *Kiyozawa Manshi no reikonron*)”. En *Shinran y el mundo contemporáneo* (現代と親鸞 *Gendai to Shinran*), no. 12, 2007, pp. 24-44.
- \_\_\_\_\_, *¿De quién es el pensamiento del “espiritualismo”? (「精神主義」は誰の思想か “Seishin shugi” wa dare no shisō ka)*. Kyōto, Hōzōkan, 2011.
- YASUMARU YOSHIO 安丸良夫, *Los kami de la restauración Meiji. La separación de budismo y Shinto y la persecución del budismo* (神々の明治維新 — 神仏分離と廃仏毀釈 — *Kamigami no meiji ishin. Shinbutsu bunri to haibutsu kishaku*). Tōkyō, Iwanami shinsho, 2009.
- YASUTOMI SHINYA 安富信哉, *Kiyozawa Manshi y la reflexión sobre el individuo* (清沢満之と個の思想 *Kiyozawa Manshi to ko no shisō*). Kyōto, Hōzōkan, 1999.
- \_\_\_\_\_, “The Way of Introspection: Kiyozawa Manshi’s Methodology”. *The Eastern Buddhist*. Kyōto, The Eastern Buddhist Society, Ōtani University, vol. XXXV, 2003, pp. 102-114.
- YOKOYAMA KŌITSU 横山紘一, *Introducción al pensamiento Yogacāra* (唯識思想入門 *Yuishiki shisō nyūmon*). Tōkyō, Daisan bunmei sha, 2011.
- YOSHIDA KYŪICHI 吉田久一, *Kiyozawa Manshi* (清沢満之 *Kiyozawa Manshi*). Tōkyō, Yoshikawa kō bunkan, 1961.
- ZÜRCHER, ERIK, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden, E. J. Brill, 1972.



**APÉNDICE**  
**TRADUCCIONES DE LA ETAPA ESPIRITUALISTA**



## Introducción

Como apéndice de la tesis presentamos una selección de textos pertenecientes a la última etapa intelectual de Kiyozawa Manshi, es decir, el corto lapso de tiempo comprendido entre la fundación del movimiento espiritualista, que se inicia con la creación de la revista *Mundo espiritual* en enero de 1901, y su muerte, en junio de 1903. Aún tratándose de un breve periodo, y a pesar de su precaria salud, Kiyozawa produciría numerosos textos breves que, a la postre, se han convertido en sus escritos más leídos y citados, como, por ejemplo, su canto de cisne, “Mi fe”, o sus tres artículos con el título “Espiritualismo”

La selección de ensayos que aquí presentamos consiste en un conjunto de textos representativos de este periodo, que aquí aparecen por orden cronológico. Dado que en la parte de la tesis doctoral dedicada a presentar la biografía de Kiyozawa ya detallamos algunos de los problemas relacionados con la autoría de estos textos, así como a su contenido, aquí no comentaremos nada sobre la cuestión, limitándonos a hacer algunas apreciaciones en relación con el estilo del original, así como algunas advertencias y observaciones a propósito de los problemas que su traducción nos ha planteado.

Sobre el estilo debemos empezar por explicar al lector que tanto Kiyozawa como el resto de miembros del movimiento espiritualista utilizaron un lenguaje más cercano al japonés oral y con menor cantidad de terminología budista que los textos tradicionales de esta religión. Evitaban, por tanto, el rígido lenguaje culto que tradicionalmente empleaban los intelectuales nipones para escribir sus ensayos. De hecho, hasta el periodo Meiji y con la excepción de la literatura vulgar, el lenguaje escrito que manejaban las élites estaba muy alejado del japonés oral y resultaba incomprensible si no se había recibido la formación característica de la selecta minoría de letrados. Este era, por ejemplo, el caso de la primera obra

de Kiyozawa, *El esqueleto de una filosofía de la religión*, que fue escrito en un estilo cercano al del japonés clásico (文語体 *bungo tai*).

A su manera, los componentes de la corriente espiritualista participaban del movimiento que a finales del s. XIX y principios del XX se conoció en Japón como el “*genbun icchi* (言文一致)”, que literalmente significa: “la unidad entre el lenguaje oral y el escrito”. Este lema dio nombre a la corriente impulsada por algunos escritores y pensadores del periodo Meiji que pretendían simplificar la expresión escrita y acercarla a la lengua oral, con el objetivo de hacer más accesible la cultura a toda la población. Medidas que reflejan los cambios sociopolíticos que entonces se produjeron, pues en aquellos años se empezaba a promover la educación pública y se pretendía alfabetizar a una parte considerable de los ciudadanos nipones, hasta entonces privilegio exclusivo de las élites.

Volviendo a las características del estilo utilizado en la revista *Mundo espiritual*, cabe destacar que los colaboradores de esta publicación intentaban evitar el uso excesivo de la jerga budista, recurriendo en muchas ocasiones a términos de raigambre filosófica recién introducidos en la lengua japonesa o incluso a conceptos de origen cristiano. De este modo, el espiritualismo pretendía salir del reducido ámbito del budismo para dirigirse a un público más amplio: a la intelectualidad nipona en general y, sobre todo, a los jóvenes universitarios. Este cambio de estilo se puede apreciar con claridad en la propia obra de Kiyozawa, pues sus escritos postreros son de lectura mucho más sencilla que, por ejemplo, sus ensayos de juventud, caracterizados por un estilo formal, influido tanto por el japonés clásico, como por el chino clásico.

Dicho esto, cabe hacer algunos matices para no confundir al lector, pues si bien tras un periodo de formación prudencial estos artículos no resultan de difícil lectura al especialista extranjero, no es menos cierto que el

lenguaje de estos escritos no puede calificarse de sencillo, sino, en todo caso, de tener el inconfundible marchamo del periodo Meiji. Como ya hemos explicado anteriormente, son obras compuestas durante una época de grandes cambios, circunstancias que quedan reflejadas en lo que podríamos calificar como un estilo de transición. De hecho, buena parte de los tratados relacionados con religión y pensamiento publicados en aquellos años fueron escritos en un lenguaje híbrido, en transformación. Esto explica por qué en los originales cuya traducción presentamos a continuación encontramos numerosas expresiones de nueva creación que hoy han caído en desuso, uso de la antigua ortografía (歴史的仮名遣 *rekishiteki kanazukai* o 旧仮名遣 *kyū kanazukai*), giros del japonés clásico que han desaparecido, uso de los ideogramas tradicionales,<sup>1063</sup> etc.

Así pues, pese a que los textos que aquí hemos traducido son de lectura más llevadera que otras obras de temática similar producidas sólo unas décadas antes, en ocasiones el vocabulario allí utilizado constituye el escollo principal a la hora de verterlos al castellano. Como acabamos de comentar, en el periodo Meiji fueron introducidos en Japón numerosos conceptos occidentales que, en un alambicado proceso de ensayo y error, fueron traducidos al japonés. Las características de los caracteres de origen chino que se utilizan en japonés facilitan la creación de nuevos términos gracias a la combinación de dos o más ideogramas previamente existentes, virtud que los intelectuales japoneses aprovecharon durante esa época para, de este modo, crear infinidad de vocablos destinados a traducir conceptos occidentales. Sin embargo, una parte considerable de estas creaciones tuvieron una existencia efímera. Este es el principal motivo por el que, como observará el lector, en los escritos de Kiyozawa que a continuación presentamos encontramos eventualmente términos en desuso en la actualidad o que ni siquiera están recogidos en los grandes diccionarios de la lengua japonesa.

---

<sup>1063</sup> En la parte final de esta introducción se explica con más detalle qué clase de grafía utilizaba Kiyozawa en sus textos.

Cabe hacer otro matiz sobre el léxico: aunque en los mencionados escritos se evita el tono escolástico y la farragosa erudición budista, el lector encontrará algunos términos técnicos. En ocasiones, incluso, la originalidad del pensamiento de Kiyozawa, en que se entremezclan conceptos budistas con términos recién importados del pensamiento occidental o de la tradición cristiana, pone a prueba la capacidad del traductor. Este es el caso, por ejemplo, del uso idiosincrásico que, en ocasiones, Kiyozawa hace de un término tan relevante como “Tierra Pura (浄土 *jōdo*)” que, dependiendo del contexto, hemos traducido ya sea respetando su acepción tradicional o bien como “paraíso”.<sup>1064</sup>

De hecho, la traducción de terminología budista plantea muchas otras dificultades. El traductor tiene ante sí la difícil tarea de trasladar términos sin un equivalente exacto en la tradición occidental, circunstancia que amplía más si cabe el número de opciones que éste tiene ante sí. Podría, por ejemplo, escoger una traducción completa, esto es, rendir a la lengua occidental en cuestión todos y cada uno de los vocablos budistas. Un buen ejemplo de esta alternativa son las traducciones al francés de Jean-Noël Robert, autor de las versiones francesas del *Sutra del Loto* y de diversos textos de la tradición Tendai.<sup>1065</sup> El profesor Robert traduce la práctica totalidad de los términos, incluso vocablos que hoy en día ya están recogidos en los diccionarios de lenguas europeas. Así, traduce Buda como “el Despierto (*l'Éveillé*)”, *bodhisattva* como “ser despierto (*être éveillé*)”, Tendai como “Terraza Celeste (*Terrasse Céleste*)” o nirvana como “extinción (*extinction*)”. De tal modo, opta por traducir términos que, cuando pasaron del sánscrito al chino clásico, no fueron traducidos sino transliterados, como en el caso de *bodhisattva* (菩薩 ch. *púsà*). Esta opción es, sin duda, la más compleja, pues obliga al traductor a pensar cada una de las palabras y a buscar su significado

<sup>1064</sup> Ambos términos puedan sonar al lector como sinónimos, pero lo cierto es que en la cosmología budista se trata de dos conceptos completamente diferentes.

<sup>1065</sup> *Le Sûtra du Lotus, suivi du Livre des sens innombrables et du Livre de la contemplation de Sage-Universel*. Traduit du chinois par Jean-Noël Robert. Paris, Fayard, 1997. *Quatre courts traités sur la Terrasse Céleste*. Paris, Fayard, 2007.



original, incluidas aquellas que ya han sido asimiladas a las lenguas europeas. Sin embargo, al leerla no podemos dejar de preguntarnos si es necesario llegar tan lejos, pues tamaño celo traductor corre el riesgo de dificultar la comprensión del lector. ¿Por qué traducir términos como Buda, nirvana? En ese caso, ¿también deberíamos desechar el término “budismo” y sustituirlo por “enseñanza del despertar (*éveillisme*)”?<sup>1066</sup> Lo cierto, no obstante, es que si bien el lector puede sentirse perdido en casos como los citados arriba, en general agradecerá el esfuerzo del traductor por ofrecer una versión en un lenguaje familiar y con pocos tecnicismos.

Cuando se traduce desde lenguas tan alejadas como en japonés o el chino, es común encontrar términos que carecen de un equivalente exacto en las lenguas europeas, caso en que el traductor se ve obligado a crear nuevos términos. Volviendo al caso de Robert, en sus traducciones se pueden encontrar ejemplos de vocablos de nuevo cuño. Esto es, la creación de palabras inexistentes en las lenguas occidentales que serán utilizados como traducciones de conceptos budistas. Así, el epíteto Tathāgata es traducido por “el Así Venido (*Ainsi venu*)”. En la literatura inglesa sobre el budismo de la Tierra Pura, también encontramos numerosos ejemplos de esta especie de “jerga de traducción budista” cuando, por ejemplo, se traducen de forma literal dos términos centrales de esta tradición como son “la liberación a través del cultivo espiritual (自力 *jiriki*)” o “la liberación a través de la Gracia (他力 *tariki*)”, como “*self-power*” y “*other-power*”.

Existe una alternativa que está justo en las antípodas de la del profesor Robert, que consiste en plagar el texto de términos que son, por lo general, transliteraciones de los términos originales en lengua sánscrita o, en caso de que sean palabras forjadas en otras lenguas (chino, japonés, etc.) transcribir

---

<sup>1066</sup> La elección del profesor Robert se asemejaría a que, en nuestra lengua, dejáramos de utilizar el término Cristo para hacer referencia a Jesús y lo sustituyéramos de forma sistemática por el significado de ese apelativo, *i. e.*, “el ungido (χριστος *Khristós*)”. De igual modo, deberíamos sustituir “cristianismo” por “la enseñanza/religión del Ungido”.

esas palabras tal cual y explicar su significado en nota a pie de página. Algo que equivaldría, si volvemos al ejemplo anterior, a utilizar las transliteraciones *tariki* y *jiriki* cada vez que aparecieran en el texto original. Esta opción es, en el fondo, más sencilla para el traductor, que no se ve obligado a tomar partido y puede manifestar que su versión es, sin duda, la más precisa que se ha hecho hasta ese momento. Además, si va acompañada de las notas pertinentes, ofrece al lector la posibilidad de conocer los términos originales y sus múltiples traducciones posibles. Sin embargo, si dicho método se aplica de forma sistemática, el texto resultante consiste en una amalgama terminológica accesible sólo a especialistas que, a su vez, son capaces de leer el texto original, de modo que difícilmente podrá hablarse de una traducción.

En el caso de las traducciones de Manshi, hemos echado mano de todas las estrategias de traducción existentes, dando lugar a una mezcla ecléctica que quizá corra el riesgo de convertirse en un batiburrillo inconsistente. Consideramos innecesario traducir términos como “buda”, “nirvana” o “sutra”, que han sido incorporadas al diccionario de la R.A.E. Hemos dudado sobremedida en casos como el de *bodhisattva*, por tratarse de un término que, en la práctica totalidad de los casos, no suele ser traducido a las lenguas occidentales. Finalmente hemos optado por traducirlo como “ser iluminado” y, al lado, entre paréntesis indicamos *bodhisattva*. Por supuesto, en el caso de Tathāgata, dada la naturaleza polisémica del término y aprovechado que se trata de un nombre, lo hemos dejado sin traducir. En el resto de casos, sin embargo, hemos intentado traducir todos los vocablos técnicos. Esta opción no siempre da lugar a resultados satisfactorios, pues en ocasiones, aunque resulte ser más accesible para el lector no familiarizado con la materia, puede oscurecer el significado original y propiciar que sea asimilado erróneamente a conceptos propios de la tradición filosófico-religiosa occidental. Si volvemos al caso de *jiriki* (自力) y *tariki* (他力), si bien no nos parece acertado utilizar esas transliteraciones, pues

*tariki* y *jiriki* no son, en realidad, una traducción; tampoco queremos recurrir a la jerigonza “auto-poder” y “poder-ajeno” utilizada en buena parte de las traducciones inglesas. Sin embargo, la solución que nosotros hemos adoptado no está exenta de problemas. Concretamente, traducimos estas palabras como “la liberación a través del esfuerzo individual” y “la liberación a través del poder de Amida”.

Existen, además, otros problemas relacionados con la traducción de los escritos de Kiyozawa pertenecientes a la etapa espiritualista. La materia de que se habla en ellos, esto es, el espiritualismo, la fe o la experiencia religiosa, favorecen que en ciertos pasajes el contenido resulte oscuro y el traductor se vea obligado a hacer arriesgadas exégesis. A esto cabe añadir que en algunos casos el texto no es completamente obra de Kiyozawa, sino una redacción de sus discípulos escrita a partir de sermones de su maestro. Hasta qué punto retratan o no fielmente el pensamiento de Kiyozawa es una problemática difícil de dirimir y que ya hemos comentado con anterioridad. A esto debemos sumar la grave enfermedad que el bonzo Shin padeció casi durante diez años y que fue agravándose hasta acabar segando su vida, circunstancia que en ocasiones no le permitió dar el acabado final a algunos de sus textos.

Al realizar la presente traducción hemos pretendido ser fieles al original, intentando alterarlo el mínimo posible. No obstante, en ocasiones nos ha parecido más acertado modificar algunas características de los textos originales. En primer lugar, muchos autores del periodo Meiji gustaban del uso de una especie de subrayado a base de puntos, recurriendo a una amplia variedad de signos ortográficos con el propósito de dar énfasis a esos fragmentos. El caso de Kiyozawa tampoco es una excepción, pues utiliza abundantemente ese sistema de subrayado. Finalmente hemos preferido suprimirlo en nuestra traducción, ya que el único modo de trasladarlo a la lengua castellana sería utilizando el subrayado mediante una línea continua, opción que no sólo simplificaría el variado sistema de puntos empleados en el

original, sino que además no resultaría elegante, pues, si tenemos en cuenta la prolijidad con que Kiyozawa usaba este recurso estilístico, nos veríamos obligados a subrayar una parte sustancial del texto. Del mismo modo, tampoco hemos respetado escrupulosamente la puntuación original, sustituyendo en algunas ocasiones las comas por los puntos y seguido. También nos hemos visto obligados a fraccionar los párrafos originales, dado que en los textos de Kiyozawa el uso de puntos y aparte es raro, consistiendo la mayoría de sus ensayos en un conjunto de abigarrados párrafos.

Asimismo, hemos de aclarar al lector que la prosa de Kiyozawa, que en ocasiones contiene fragmentos brillantes, a veces resulta repetitiva. Por ejemplo, cuando pretende enfatizar una idea, utiliza constantemente los mismos términos, algo que probablemente pone de manifiesto el origen oral de los textos de Kiyozawa, pues muchos de ellos nacieron como sermones que ofrecía a sus discípulos en la vivienda que todos compartían en las cercanías de la Universidad Shin, de la que entonces Kiyozawa era el rector. Estas reiteraciones, si bien tienen sentido en el contexto oral, pueden resultar farragosas al ser trasladadas a un texto escrito. Además, a diferencia de la prosa castellana, en la lengua japonesa la continua repetición de un término no es considerada como un error de estilo. Por este motivo en algunos casos hemos considerado más apropiado abreviar pasajes repetitivos recurriendo a pronombres demostrativos o evitar redundancias utilizando sinónimos. La intención en ningún caso ha sido la de alterar el significado original sino sencillamente que el resultado final fuera más ágil, de modo que el lector pudiera sumergirse con mayor facilidad en el pensamiento de Kiyozawa.

En la traducción utilizamos paréntesis para indicar en escritura japonesa el nombre de las personas mencionadas por Kiyozawa, así como sus fechas de nacimiento y muerte. También recurrimos a los paréntesis para recoger términos del texto original que son vocablos técnicos. Igualmente utilizamos este signo gráfico para indicar palabras cuya traducción resulta

problemática, o cuyo significado actual ha variado considerablemente. Ahora bien, el lector encontrará una decena de paréntesis en los ensayos que hemos traducido que no contienen la información arriba indicada, sino que, en realidad, son aclaraciones o matices que se encuentran en el texto original y que Kiyozawa puso entre paréntesis. Además de este signo de puntuación hemos recurrido al uso de corchetes para introducir aclaraciones, matices o, simplemente, para completar oraciones que en el original resultaban de difícil comprensión.

A esto hay que añadir otra advertencia: en todos los textos el sujeto enunciativo no es el mismo. En la mayoría de las obras publicadas por Kiyozawa en la revista *Mundo Espiritual* el sujeto enunciativo es un “nosotros (吾人 *gojin*)”. Sin embargo, algunos artículos publicados en esta misma revista fueron escritos recurriendo a *watakush idomo* (私共), que suele utilizarse como primera persona del singular, aunque, en realidad, es un término ambiguo, pues también puede ser traducido como primera persona del plural. Excepcionalmente encontramos textos escritos en la primera persona del singular (我 *ware*), particularmente en su último escrito, “Mi fe”, en que el uso de ese pronombre personal da al texto una mayor carga emotiva, convirtiéndolo en algo semejante a su testamento espiritual.<sup>1067</sup>

A continuación desearíamos hacer algunos comentarios a propósito de los textos empleados para realizar estas traducciones. En primer lugar, los ensayos originales se encuentran en dos recopilaciones distintas, concretamente, en el sexto volumen de las *Obras completas* publicadas por la editorial Hōzōkan (1953-1957)<sup>1068</sup> y en el sexto volumen de las *Obras*

---

<sup>1067</sup> En su reciente monografía el profesor Yamamoto Nobuhiro estudia de forma sistemática dichos cambios. Tal y como se explica en dicho ensayo, la principal razón que explicaría estos cambios es que algunos de los escritos de Kiyozawa fueron editados y, eventualmente, escritos, por algunos de sus discípulos.

<sup>1068</sup> Akegarasu Haya 暁烏敏 y Nishimura Kengyō 西村見暁 (eds.), *Obras completas de Kiyozawa Manshi* (清沢満之全集 *Kiyozawa Manshi zenshū*). Kyōto, Hōzōkan, 1953-1957.

*completas* publicadas por la editorial Iwanami (2002-2003).<sup>1069</sup> Ambas apenas presentan diferencias entre sí, salvo algunas correcciones realizadas en la edición de Iwanami. Precisamente hemos utilizado como texto de referencia para nuestras traducciones esta última por ser más reciente y por incluir algunas correcciones a la edición anterior. No obstante, la edición publicada por Iwanami ha simplificado los ideogramas originales, a diferencia de las *Obras Completas* previas en las que sí se respetaba la grafía tradicional. Se trata de un cambio cuyos orígenes se remontan a los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, cuando las autoridades japonesas decidieron simplificar algunos ideogramas. Esto ocurrió mucho después de la muerte de Kiyozawa, quien, como todos los japoneses que escribieron durante la primera mitad del s. XX, utilizó los signos chinos tradicionales.<sup>1070</sup>

Asimismo, para realizar la traducción hemos consultado las siguientes obras: las dos traducciones al japonés contemporáneo elaboradas por el profesor Imamura Hitoshi<sup>1071</sup> y por el profesor Fujita Masakatsu,<sup>1072</sup> así como las traducciones al inglés realizadas, respectivamente, por Kunji Tajima junto con Floyd Shacklock,<sup>1073</sup> y por Nobuo Haneda.<sup>1074</sup>

Por último haremos algunas aclaraciones sobre las notas a pie de

---

<sup>1069</sup> Ōtani daigaku 大谷大学 (ed.), *Obras completas de Kiyozawa Manshi* (清沢満之全集 *Kiyozawa Manshi zenshū*). Tōkyō, Iwanami shoten, 2002-2003. A partir de ahora citaremos estas obras completas con la abreviatura KMZ.

<sup>1070</sup> Por ejemplo, antiguamente “cuerpo” o “sustancia” se escribía utilizando el ideograma 體, que posteriormente fue simplificado como 体.

<sup>1071</sup> Imamura Hitoshi 今村仁司 (ed.), *Traducción [al japonés] contemporáneo de las analectas de Kiyozawa Manshi* (現代語訳清沢満之語録 *Gendaigo yaku Kiyozawa Manshi goroku*). Tōkyō, Iwanami shoten, 2001.

<sup>1072</sup> Kiyozawa Manshi 清沢満之, *El espiritualismo* (精神主義 *seishin shugi*). Traducción y notas de Fujita Masakatsu 藤田正勝. Kyōto, Hōzōkan, 2004; Kiyozawa Manshi, *Mi fe* (我信念 *waga shin'en*). Traducción y notas de Fujita Masakatsu 藤田正勝. Kyōto, Hōzōkan, 2005. Estas obras forman parte de un conjunto de cinco volúmenes en los que el profesor Fujita ofrece una versión al japonés contemporáneo de una parte sustancial de la obra de Kiyozawa. Los dos libros que aquí citamos corresponden a los volúmenes cuarto y quinto de esa colección.

<sup>1073</sup> Kiyozawa Manshi, *Selected essays of Manshi Kiyozawa*. Trad. de Kunji Tajima y Floyd Shacklock. Kyōto, Bukkyo Bunka Society, 1936.

<sup>1074</sup> Kiyozawa Manshi, *December fan: the buddhist essays of Manshi Kiyozawa*. Trad. de Nobuo Haneda. Kyōto, Higashi Honganji, 1984.

página. Desgraciadamente, las dos ediciones de la *Obras Completas* a que acabamos de hacer referencia no son críticas y, por tanto, no incluyen aclaración alguna sobre el significado de la terminología utilizada por Kiyozawa. Tampoco se indica en ellas la referencia de las abundantes citas que realizaba el autor japonés, muchas de las cuales aparecen en el cuerpo del texto sin mención alguna a la obra original o al autor. Las *Obras Completas* de la editorial Iwanami sólo aportan un escueto conjunto de apostillas que se limitan a ofrecer correcciones de los textos originales o a detallar algunas abreviaciones. Tampoco incluyen notas las traducciones al japonés contemporáneo del profesor Imamura, la traducción inglesa a cargo de Tajima y Shacklock, ni la de Haneda. De tal modo, para la confección del aparato crítico han sido de utilidad la edición de obras selectas de Kiyozawa realizada por el profesor Hashimoto Mineo y, sobre todo, el volumen cuarto y quinto de la traducción contemporánea realizada por el profesor Fujita.

El aparato crítico que aquí ofrecemos no sólo recopila las notas de las ediciones que acabamos de citar, sino que completa una parte sustancial de éstas y, excepcionalmente, las corrige. Además añade un considerable número de apostillas destinadas a esclarecer términos relacionados con el pensamiento budista, acotaciones de carácter filológico destinadas a explicar el significado de términos que no se encuentran recogidos en los diccionarios consultados o que han caído en desuso,<sup>1075</sup> así como datos biográficos o referencias a textos citados por Kiyozawa<sup>1076</sup> que hasta ahora no habían sido

---

<sup>1075</sup> Las principales obras de referencia en lengua japonesa que hemos manejado son las siguientes: Shinmura Izuru 新村出 (ed.), *Vasto jardín de términos* (広辞苑 *Kōjien*). Quinta edición. Tōkyō, Iwanami Shoten, 1998; Nihon kokugo daijiten dainihan henshū iinkai 日本国語大辞典第二版編集委員会 (ed.), *Gran diccionario de la lengua nacional japonesa*. 13 vols. (日本国語大辞典 *Nihon kokugo daijiten*). Segunda edición. Tōkyō, Shōgakukan, 2000-2002; Morohashi Tetsuji 諸橋轍次 (ed.), *Gran diccionario sino-japonés* (大漢和辞典 *Daikanwa jiten*). 13 vols. Tōkyō, Taishūkan shoten, 1989. Asimismo siempre hemos tenido presentes las traducciones inglesas recogidas en el diccionario editado por Watanabe Toshiro 渡邊敏郎 (ed.), *Kenkyūsha's New Japanese-English Dictionary*. Quinta edición. Tōkyō, Kenkyūsha, 2003.

<sup>1076</sup> Cuando aparezca una cita en el texto perteneciente a la tradición budista indicaremos la referencia a la que, desde hace casi un centenar de años, se considera la recopilación canónica de textos budistas del Asia Oriental, nos referimos al *Taishō shinshū daizōkyō* (大正新脩大

indicados en ninguna otra traducción o edición.<sup>1077</sup>

Las romanizaciones de términos japoneses se harán siguiendo el sistema de Hepburn modificado, el más utilizado por la comunidad de investigadores occidentales. Como acabamos de explicar, cuando aparezcan términos técnicos ofreceremos aclaraciones en notas a pie de página y, en el caso del vocabulario propio de la tradición budista y confuciana, además de ofrecer las referencias a los términos en lengua japonesa, haremos referencia a términos en las lenguas originales, ya sea en sánscrito o en chino. En el caso del sánscrito utilizaremos el alfabeto internacional de transliteración de sánscrito o IAST y en el del chino, aunque tradicionalmente entre los estudiosos del budismo era habitual el uso del sistema Wade-Giles,<sup>1078</sup> optaremos por el sistema *hànyǔ pīnyīn* (漢語拼音), más conocido como *pinyin*, debido a la mayor difusión que en las últimas décadas está teniendo.<sup>1079</sup>

---

藏經), también conocido como el *Tripitaka Taishō*, un conjunto de 100 volúmenes que fue publicado entre 1924 y 1934. Cfr. Takakusu Junjirō 高楠順次郎, Watanabe Kaigyoku 渡邊海漁旭 *et alii.* (eds.) *Revisión del tripitaka [publicada durante el periodo] Taishō* (大正新脩大藏經 *Taishō shinshū daizōkyō*). Tōkyō, Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-1934. Lo citaremos según se hace convencionalmente, esto es con una t mayúscula (T) seguida del número de volumen, página y párrafo. Dado que cada página contiene tres párrafos, la letra “a” indicará el párrafo superior, la letra “b” el central y la “c” el inferior.

<sup>1077</sup> Las principales obras de referencia de terminología budista que hemos utilizado son las siguientes: Oda Tokunō 織田得能 (ed.), *Gran diccionario del budismo Oda* (織田仏教大辞典 *Oda bukkyō daijiten*). Tōkyō, Daizō shuppan, 2005; Nakamura Hajime 中村元 (ed.), *Gran diccionario del vocabulario budista* (仏教語大辞典 *Bukkyō-go daijiten*). Tōkyō, Tōkyō shoseki, 2008; Mochizuki Shinkō 望月信亨 (ed.), *Gran diccionario del budismo. 10 vols.* (仏教大辞典 *Bukkyō daijiten*). Kyōto, Seikai Seiten Kankō Kyōkai, 1954-1963. Dentro del ámbito específico de términos pertenecientes al budismo de la Tierra Pura hemos manejado los siguientes diccionarios: Ryūkoku daigaku (ed.), *Gran glosario de términos budistas. 7 vols.* (仏教大辞彙 *Bukkyō dai jii*). Tōkyō, Fuzanbō, 1972; Shinshū shinjiten hensan kai (ed.), *Nuevo diccionario de la escuela Shin* (真宗新辞典 *Shinshū shinjiten*). Hōzōkan, Kyoto, 1983. Por otra parte, para las referencias biográficas de monjes ha resultado de gran utilidad el diccionario de Washio Junkyō 鷲尾順敬 (ed.), *Diccionario biográfico de los monjes budistas japoneses* (日本仏家人名辞書 *Nihon bukke jinmei jisho*). Tōkyō, Tōkyō bijutsu, 1974. Excepcionalmente hemos manejado otras obras de referencia, en ese caso se indicará en nota a pie de página.

<sup>1078</sup> Sistema de transcripción del chino creado a finales del s. XIX por Thomas F. Wade (1818-1895) y completado por Herbert A. Giles (1845-1935). Tradicionalmente fue el método de transliteración del chino hasta que, en 1980, el gobierno chino creó el *pinyin*.

<sup>1079</sup> Por norma general sólo indicamos la transliteración japonesa. La razón principal es no hacer al lector aún más farragosa la lectura. Sólo indicamos las lecturas en *pīnyīn* cuando se



## 1. Espiritualismo<sup>1080</sup>

En el mundo en que vivimos necesariamente tiene que existir un fundamento perfecto. Si no existiera, vivir en él sería comparable a intentar danzar (技芸 *gigei*) sobre las nubes errantes: no cabría esperar más que la inevitable caída. Entonces, ¿cómo podremos alcanzar ese fundamento perfecto? Éste sólo podrá lograrse gracias al Absoluto Ilimitado (絶対無限者 *zettai mugen sha*).<sup>1081</sup>

Este Ilimitado, ¿habita en nuestra alma (精神 *seishin*) o está fuera de ella? No creemos necesario elegir una de las dos opciones. De hecho, no puede afirmarse que estamos limitados al interior o al exterior, pues aquellos que buscan ese Absoluto Ilimitado ya están, de algún modo, vinculados a él. Nosotros simplemente afirmamos que, si no estuviéramos vinculados a “lo Ilimitado”, [nuestra vida en] este mundo no podría sustentarse sobre un fundamento perfecto. De tal modo, denominamos “espiritualismo (精神主義 *seishin shugi*)”<sup>1082</sup> al proceso de desarrollo interior gracias al cual alcanzamos

---

trate de un texto específicamente chino, como, por ejemplo, las citas que aparecen de poemas chinos clásicos o las máximas confucianas a que Kiyozawa hace referencia. El diccionario de referencia en esos casos han sido el *Duìwài jīngjì màoyì dàxué* (ed.), *Diccionario japonés-chino* (日中辞典 *Nicchū jiten*). Segunda edición. Shōgakukan, Tōkyō, 2002. En lo referente a los términos confucianos hemos consultado el siguiente diccionario: Kōngzi wénhuà dà quánbiān jībù biānji (ed.), *Gran diccionario del confucianismo* (儒学大辞典 *Rúxué dàcídiǎn*). Shāndōng yōuyì chūbǎnshè, Shāndōng, 1995. También hemos manejado el texto original y la versión japonesa de las *Analectas* confucianas y de las obras de Mencio: *Analectas* (論語 *Rongo*). Traducción y notas de Kanaya Osamu 金谷治. Tōkyō, Iwanami shoten, 1963; *Mencio. Vol. I y II* (孟子 *Mōshi*). Traducción y notas de Kobayashi Katsundo 小林勝人. Tōkyō, Iwanami shoten, 1968 y 1972.

<sup>1080</sup> Publicado el quince de enero de 1901 en el primer volumen, primer número, de la revista *Mundo espiritual*. Kiyozawa Manshi, *Obras completas de Kiyozawa Manshi. Vol. VI* (清沢満之全集 *Kiyozawa Manshi zenshū*). Tōkyō, Iwanami shoten, 2003, pp. 3-5.

<sup>1081</sup> Nótese que la terminología utilizada por Kiyozawa en estos escritos aún presenta numerosos puntos en común con sus escritos sobre filosofía de la religión. En este caso, el vocablo “Absoluto Ilimitado”, acuñado más de una década antes, continúa siendo utilizado por Kiyozawa para hacer referencia a una entidad sobrenatural, divina.

<sup>1082</sup> Este término también ha sido traducido al inglés como “activismo espiritual (*Spiritual Activism*)” por James Mark Shields y Yasutomi Shinya. Cfr. *The Eastern Buddhist*. Kyōto, The Eastern Buddhist Society, Ōtani University, vol. XXXV, 2003, pp. 50 y 102; y como “conciencia espiritual (*Spiritual Awareness*)” por Nobuo Haneda, *op. cit.*, p. 15. No creemos que tal traducción esté justificada, puesto que el término *seishin* significa “mente”, “espíritu”

este fundamento.<sup>1083</sup>

El espiritualismo busca la plenitud dentro de nuestra propia alma. De este modo evitaremos la angustia, la melancolía y la amargura (煩悶憂苦 *hanmon yūku*) nacidas cuando anhelamos cosas externas u obedecemos a otras personas. [Si seguimos las ideas espiritualistas], aunque puntualmente ansiemos entidades externas o nos sometamos a otras personas, tal [sentimiento] jamás nacerá de una desazón que se traduzca en esa búsqueda [de lo exterior]. Los que se acojan al espiritualismo no sentirán insatisfacción interior, buscarán esa plenitud en el Absoluto Ilimitado y nunca en las personas o las cosas, que son relativas y limitadas.

Sin embargo, esto no quiere decir que, necesariamente, el espiritualismo rechace el mundo exterior. [De acuerdo con la posición del espiritualismo,] en caso de que nos relacionemos con cosas externas, éstas no sólo no generarán en nosotros angustia, melancolía o amargura alguna, sino que tenemos el convencimiento de que, gracias a nuestro estado anímico (精神の模様 *seishin no moyō*), podremos transformar libremente esas relaciones. Podría afirmarse que la cita: “si nuestro corazón es puro también la tierra del Buda será pura (隨其心淨則仏土淨 *ch. suí qí xīnjìng zé fótǔ jìng*)”,<sup>1084</sup> expresa a la perfección la posición del espiritualismo respecto del

---

o “alma” y el sufijo *shugi* equivaldría a “sistema de creencias o ideas”, siendo una traducción del sufijo común a las lenguas occidentales “-ismo”. En este sentido compartimos la opinión expresada por el profesor Michel Mohr, quien se inclina por traducirlo como “espiritualismo”. Cfr. Michel Mohr, “Murakami Senshō: In Search for the Fundamental Unity of Buddhism”. *The Eastern Buddhist*. Kyōto, The Eastern Buddhist Society, Ōtani University, vol. XXXVII, 2005, p. 82, nota 24.

<sup>1083</sup> Se trata de un pasaje considerablemente oscuro en que, más que una traducción, realizamos una paráfrasis. El original indica “而して此の立脚地を得たる精神の発達する条路、之を名けて精神主義と云ふ (*shikashite kono rikkyakuchi wo etaru seishin no hattatsu suru jōro, kore wo natsukete seishinshugi to iu*)” que admite otras traducciones alternativas como, por ejemplo: “De tal modo, lo que denominamos espiritualismo es [el punto de vista] que busca [recorrer] el camino que nos permite desarrollar nuestro espíritu a partir del fundamento [del absoluto ilimitado]”.

<sup>1084</sup> Se trata de una expresión que aparece en el *Sutra de Vimalakīrti* (sk. *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*), concretamente en el capítulo “Las tierras del buda”. Cfr. T14, p. 538c. En este célebre pasaje el Buda es interrogado sobre cómo se puede purificar una tierra de buda (sk. *buddha-kṣetra*) El Buda, al final de su respuesta, afirma lo siguiente: “si los

mundo externo.

Al mismo tiempo, en tanto que el espiritualismo otorga relevancia a nuestro mundo interior, es posible que, al ser observado desde el exterior, aparente tender al egoísmo o a excluir al prójimo. No obstante, el espiritualismo en modo alguno tiene este objetivo. Sencillamente, creemos que es inapropiado intentar guiar a los demás sin que [antes] nosotros mismos no nos sostengamos sobre un fundamento firme. Estamos convencidos de que si lo conseguimos, [después] podremos ayudar a los demás a conseguirlo. Este es el orden que sigue el espiritualismo, considerando prioritario el esfuerzo que nos permita establecer el propio fundamento.

Por eso, si nos relacionamos con otras personas o con objetos externos, y de este modo acrecentamos nuestra felicidad y la de los demás, el espiritualismo no lo rechazará, sino que, al contrario, le dará la bienvenida. Este es el motivo por el que nuestro movimiento no tiene nada que ver con el quietismo (隱遁主義 *inton shugi*),<sup>1085</sup> ni con la inacción (退嬰主義 *taiei shugi*).<sup>1086</sup> Es más, el espiritualismo fomenta la cooperación armónica,

---

seres iluminados (*bodhisattvas*) desean purificar su tierra deben purificar su mente [porque] en la medida que su corazón sea puro la tierra será pura”. Al respecto se puede consultar la traducción del profesor Étienne Lamotte (1903-1983): *L’Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. Louvain, Publications Universitaires, 1962, pp. 119-120. Se trata de un fragmento que Kiyozawa citará en otros escritos, algunos de ellos incluidos en las traducciones que aquí presentamos, y que tiene una innegable importancia a la hora de entender las ideas de Kiyozawa: el pensador japonés insistirá en que lo fundamental no es transformar la realidad, sino transformarnos a nosotros para descubrir que, donde nosotros creíamos ver sufrimiento, degradación, etc., existe, en realidad, un mundo perfecto.

<sup>1085</sup> Término inexistente en japonés que consiste, por un lado, en el radical 隱遁 (*inton*), que puede traducirse como “retiro”, “reclusión” y en su forma verbal (隱遁する *inton suru*) como “aislarse del mundo”, “abandonar la sociedad” o en su forma adjetivada (隱遁な *inton na*) como “anacoreta” o “eremita”; y, por otro lado, en el sufijo *shugi* (主義) que equivaldría al posfijo común a las lenguas occidentales “-ismo”.

<sup>1086</sup> Se trata de un término en desuso en el japonés actual que es traducido al inglés por el *Kenkyūsha’s New Japanese English Dictionary* como “conservatism” o “regression” y como “retrograde” en su forma adjetivada (退嬰的 *taiei teki*). Sin embargo, si leemos la definición que se da de este término en japonés nos daremos cuenta de que presenta importantes diferencias con el término occidental “conservador” o “conservadurismo”. Por ejemplo, la definición del *Kōjien* indica lo siguiente: “retirarse, vacilar, que no siente entusiasmo alguno por lo nuevo”. Si observamos la traducción china del término, veremos que se traduce tanto como “bǎoshǒu (保守)”, es decir, “conservador”, como por “tuìsuō (退縮)”: “retroceder,

promueve el desarrollo del bienestar de nuestra sociedad y de nuestra nación.

El espiritualismo es una enseñanza de la libertad (自由主義 *jiyū shugi*) perfecta.<sup>1087</sup> En caso de que hubiera algún tipo de limitación o atadura de esta [libertad], tales trabas deberían ser impuestas por uno mismo y nunca por entidad externa alguna. Se trata de que poseamos una absoluta libertad compartida por los otros, de manera que nuestra libertad y la de los demás no colisionen. Ésta es la manera en que el espiritualismo entiende las relaciones [humanas].

Entonces, ¿por qué parece inevitable que en la mayoría de casos nuestra libertad y la de los demás entren en conflicto? Sin duda se debe a que esa clase de libertad no es perfecta, de forma que no puede conciliarse con la completa obediencia. Desde el punto de vista del espiritualismo, la libertad de

---

vacilar, tambalearse”. Posee, por tanto, un matiz de pasividad que queda expresado con mayor claridad en el *Gran Diccionario de la Lengua Japonesa* donde se indica: “vacilar, recluirse, no sentir entusiasmo por adoptar activamente cosas nuevas”. Por otra parte, en los dos diccionarios de la lengua japonesa que acabamos de citar se señala el término “emprendedor”, “activo” (進取 *shinshu*) como su antónimo. Aunque en estos diccionarios no hay entrada alguna con el sufijo “-ismo” (主義 *shugi*) sí que existen algunos ejemplos del uso de ese vocablo en la literatura Meiji que pueden servirnos para traducir este término. Por ejemplo, podemos encontrarlo en algunos textos del novelista más reconocido de este periodo, Natsume Sōseki (夏目漱石 1867-1916), como en *Hacia el equinoccio de primavera y más allá* (1912). Si acudimos a la traducción inglesa de este texto encontraremos una valiosa pista pues en ella, en un pasaje en que Natsume habla de un chico que era “退嬰主義”, este término es traducido como “*backward type*” y, pocas líneas después, se traduce este mismo vocablo aplicado a su *modus vivendi* como “*retired life*”. Cfr. Natsume Sōseki, *To the spring equinox and beyond* (Higan-sugi made 彼岸過迄), trad. de Kingo Ochiai y Sanford Goldstein. Rutland, C. E. Tuttle Co., 1985, p. 39. Deberíamos crear, por tanto, términos como “pasivismo” o “inactivismo” para traducir este concepto japonés nacido en el periodo Meiji que ha caído en desuso y cuyo significado no está del todo claro. Sin embargo, hemos preferido utilizar la traducción “la inacción” porque, aunque es menos rigurosa, resulta algo más elegante y natural.

<sup>1087</sup> Literalmente el texto indica “liberalismo”, término de moda durante el periodo Meiji. Sin embargo, hemos preferido evitar esta palabra para no generar malentendidos, pues el movimiento de Kiyozawa tiene poco o nada que ver con la política y mucho con la búsqueda de la liberación espiritual. El sentido en que lo utiliza el autor japonés quizá sea una mezcla de la libertad en cuanto a libertad de pensamiento y libertad en cuanto a liberación, despertar, iluminación. Este último significado es, en realidad, el sentido originario de este término propio de la escolástica budista que durante el periodo Meiji fue reciclado y utilizado como traducción del concepto occidental de libertad. Por tanto, aquí se cruzarían dos significados del término “*jiyū* 自由”, el sentido tradicional vinculado al budismo, en tanto que sinónimo de liberación, y el significado que acabó adoptando en el periodo Meiji, como libertad de acción y pensamiento, es decir, asociado a los derechos individuales.

la que ahora hablamos es perfecta, de manera que, sean cuales sean las circunstancias, ésta siempre concordará con la absoluta obediencia. De tal forma, aunque cambiemos libremente nuestras opiniones (主張 *shuchō*), [siempre] lograremos la armonía con la libertad de los demás, evitando que ambas entren en conflicto.

Sin embargo, cuando hablamos de este tipo de sumisión, el aspecto esencial en el que debemos fijar la mayor de las atenciones es si tal [acatamiento] genera o no angustia, melancolía y amargura [en nosotros]. El espiritualismo posee un principio fundamental a este respecto: está convencido de que todo ese sufrimiento es una ilusión generada por el apego de cada individuo a ideas erróneas (妄念 *mōnen*).<sup>1088</sup> Dicho de otra manera, desde el punto de vista del espiritualismo, del mismo modo que, [en realidad], yo no puedo atormentar a los demás, los demás tampoco pueden hacerme sufrir a mí. Por eso, aunque haya acciones de los demás que aparentemente causen en nosotros sufrimiento, desde el punto de vista del espiritualismo se considera que, en realidad, dicho sufrimiento proviene de nuestros pensamientos ilusorios y nunca de los otros (del mismo modo [también] puede imaginarse el caso contrario). Esta clase de dolor, al no ser, en última instancia, más que una mera ilusión surgida de nuestras ideas erróneas, se irá diluyendo a medida que avancemos en la práctica del espiritualismo y que el fundamento en que nos sostenemos se revele con mayor claridad, hasta acabar desapareciendo.

En conclusión, el espiritualismo es el activismo (実行主義 *jikkō shugi*) del mundo en que vivimos. Su significado esencial es tener fe en la posibilidad de conseguir un estado espiritual de plenitud dentro de nuestra alma. Por eso, cuando se pone en práctica no genera el sufrimiento derivado

---

<sup>1088</sup> Término propio de la tradición budista que no sólo puede ser traducido por “pensamiento ilusorio”, sino también por “mente ofuscada” o, sencillamente, “ofuscación”. Este estado mental nos lleva a considerar los fenómenos que nos rodean como verdades últimas y a perdernos en el mundo sensual, siendo, por tanto, el origen del apego y el deseo. Se asemeja al concepto de “ignorancia (sk. *avidyā* 無明 *mumyō*)”.

de depender de entidades externas o de otras personas. La cooperación dinámica [con los demás] contribuye a hacer nuestras vidas más felices, aún a (双運 *sōun*)<sup>1089</sup> la libertad perfecta y la obediencia absoluta, [permitiendo así] eliminar todo el sufrimiento que [se genera de la tensión] entre ambas (此間 *kono kan*).

---

<sup>1089</sup> Término budista compuesto por “(運ぶ *hakobu*)”, i. e., “transportar”, “coger”, “llevar”, “avanzar”, “dirigir”, “progresar” y por “(双ぶ *narabu*)”, que podría traducirse como: “igualar”, “ser comparable a”. Su significado es el de combinar, unir, etc. Nos atreveríamos a decir que Kiyozawa usa aquí el término en un sentido similar al de “conjunción armónica”, traducción que utilizamos más adelante, en el título del tercer texto.

## 2. La unidad de todas las cosas<sup>1090</sup>

La verdad de la unidad de todas las cosas es definida como idealismo, panteísmo, como “el reino de la no-obstrucción entre fenómenos individuales (事事無礙 ch. *shìshì wú'ài*)”<sup>1091</sup> o como la “no existencia de una forma ni una fragancia que no pertenezca a la vía intermedia (一色一香無非中道 ch. *yīsè yīxiāng wúfēi zhōngdào*)”.<sup>1092</sup> También es descrita [con las citas]: “fuera de la mente no hay existencia (sk. *dharma*) alguna (心外無別法 ch. *xīnwài wú biéfǎ*)”,<sup>1093</sup> “la luz [del buda Amida] ilumina todo el universo (光明遍照十方世界 ch. *guāngmíng biànzhào shífāng shìjiè*)”,<sup>1094</sup> etcétera.

Si bien existen diversas teorías al respecto, todas expresan, en definitiva, que los innumerables objetos (物体 *buttai*) que existen en el universo en modo alguno son entidades separadas que existen de forma independiente y autónoma, [sino que, en realidad] dependen las unas de las

---

<sup>1090</sup> Publicado el quince de febrero de 1901 en el primer volumen, segundo número, de la revista *Mundo espiritual*.

<sup>1091</sup> En el budismo Huáyán (華嚴) es la más elevada de las cuatro formas de experimentar el universo establecidas por los teóricos de esta escuela china. Tal y como indica su nombre, la “no-obstrucción entre fenómenos individuales” es una perspectiva de la que sólo gozan aquellos que han alcanzado la iluminación. Consistiría en contemplar el universo, que el resto de seres iluminados vemos como compuesto por entidades separadas, como una unidad en que los fenómenos, supuestamente separados hasta entonces, se fusionan.

<sup>1092</sup> Una de las máximas más célebres del tratado sobre *La gran calma y la contemplación* (摩訶止觀 ch. *Móhē zhǐguān*) de Zhìyǐ (智顗 538-597), fundador del budismo Tiāntāi. Aquí se citan las formas y olores, esto es, dos de los seis objetos mentales que, según la epistemología budista, percibe cada una de nuestras seis facultades: colores, sonidos, olores, sabores, fenómenos percibidos a través del sentido del tacto y conceptos. Se interpreta esta cita como una referencia a que la totalidad del universo revelaría la verdad última del budismo Tiāntāi, esto es, que las cosas ni existen, ni dejan de existir. Un camino intermedio entre nihilismo y realismo que se remonta al pensador Nagarjūna (s. II) y que tuvo una influencia decisiva en el budismo Tiāntāi. Esta cita aparece en varias ocasiones en dicho tratado de Zhìyǐ, la primera de las cuales se puede encontrar en T46, p. 1c.

<sup>1093</sup> Este fragmento constituiría la segunda estrofa de un célebre poema japonés perteneciente a la tradición budista. Tradicionalmente se solía considerar esta cita como un pasaje del *Sutra de la guirnalda* (sk. *Avatamsaka-sūtra*), pero, pese a que las tesis en él expresadas están inspiradas en dicho sutra, en realidad, no se encuentra recogido allí. Esta estrofa en concreto aparece por primera vez en el *Comentario del sutra de Mahāvairocana* (大日經疏 ch. *Dàrìjīng shù*). T39, 705c. A propósito de las hipótesis sobre el origen de la cita se puede consultar Oda, *op. cit.*, p. 608.

<sup>1094</sup> *Sutra de la contemplación de Amitāyus* (觀無量壽經 ch. *Guān wúliángshòu jīng*). T12, p. 343b.

otras, se relacionan mutuamente conformando una unidad orgánica (組織体 jp. *soshikitai*).<sup>1095</sup> Aquí no nos ocuparemos de la importancia de esta verdad desde una perspectiva académica, sino que nos proponemos hablar de su relación con la dimensión práctica.

La verdad de la unidad de todas las cosas siempre está actuando en nosotros, aunque no nos demos cuenta de ello. ¿Acaso no es cierto que cuando observamos el aire, la luz del Sol, las montañas y ríos, los árboles y las plantas, los animales o a nuestros congéneres, los consideramos como entidades externas, separadas de nosotros? [Y,] sin embargo, no podríamos vivir sin el aire o sin la luz del Sol. Aunque en el caso de las montañas, los ríos, los animales y los otros seres humanos su importancia no sea tan vital (近切 *kinsetsu*) como la del aire y el Sol, es evidente que para que podamos vivir también necesitamos abastecernos de la materia prima necesaria para fabricar ropa, [así como para] comer, beber y construir alojamiento. Además, si meditamos sobre nuestra dimensión espiritual (精神界 *seishin kai*), [nos daremos cuenta de que] buena parte de los pensamientos y conocimientos que poseemos los hemos adquirido gracias a otras personas, [de forma que] sin ellas nosotros no podríamos existir.

Así, pues, la verdad de la unidad de todas las cosas siempre está actuando (活動 *katsudō*) en nosotros. Motivo por el que en modo alguno resulta desacertado afirmar que, desde el punto de vista del “yo (我 *ga*)”, todas estas cosas existen gracias a tal principio. Sin embargo, es indudable que lo que cualquier “yo” puede decir desde su punto de vista también puede ser afirmado por los demás. En otras palabras, si hablo desde el punto de vista A, todo lo que existe en el universo estará vinculado (属する *zoku suru*) con

---

<sup>1095</sup> El fundamento de la visión orgánica del universo que propone Kiyozawa es la teoría de la originación dependiente (sk. *pratītyasamutpāda*; 緣起 ch. *yuánqǐ*, jp. *engi*), que constituye una de las tesis centrales del credo budista. Es decir, teniendo en cuenta que para el budismo no existe un creador, y que el universo no tiene inicio ni fin, esta teoría sostiene que ningún elemento existe de forma independiente, nada nace *ex-nihilo*, sino que todo existe gracias a un conjunto de innumerables causas y condiciones interrelacionadas entre sí.



A, si hablo desde el punto de vista de B, todo estará vinculado con B, y lo mismo ocurrirá en el caso de C y D. Es decir, allá donde miremos en nuestro universo, si lo observamos desde el punto de vista de algún objeto particular, entonces el resto de cosas estarán vinculadas con él. El buda Śākyamuni ya lo señaló [cuando] dijo: “Ahora todo lo que hay en los tres mundos<sup>1096</sup> es mío (今此三界皆是我有 ch. *jīn cǐ sānjiè / jiē shì wǒyǒu*)”.<sup>1097</sup> Además, particularmente, [expresó estas ideas] cuando, desde su corazón compasivo, dirigió a todos los seres las siguientes palabras: “todos los seres sintientes dentro [de los tres mundos] / son hijos míos (其中衆生 / 悉是吾子 ch. *qí zhōng zhòngshēng / xī shì wúzi*)”.<sup>1098</sup>

Nada hay que manifieste con mayor perfección nuestra verdadera naturaleza (赤心 *shakushin*)<sup>1099</sup> como nuestros bienes y nuestra descendencia. Sin embargo, [ahora] todo el universo se convierte en mi patrimonio, todos los seres sintientes se transforman en mis hijos. [Motivo por el cual] no puedo más que proteger a todas las cosas y amar al conjunto de los seres. Si en verdad deseo protegerlos, de ningún modo los dañaré; si en verdad los quiero, de ningún modo les haré padecer. La moral pública y la enseñanza de la salvación nacen [precisamente de este sentimiento].

<sup>1096</sup> Referencia a los tres mundos en que, según el budismo, los seres sintientes pueden vivir durante su existencia. Se trata del reino del deseo (欲界 jp. *yokkai*), en que los seres están dominados por las pasiones, especialmente en lo tocante al sexo y la comida. Este es el mundo en que se desarrolla la existencia de los seres humanos, de los animales, de aquellos que están condenados a vivir en el infierno, de los espectros, de unos semidioses fieros conocidos como los “*asura* (阿修羅 jp. *ashura*)” o “no-dioses”, y también de una parte de los seres celestiales. El segundo mundo que compone el universo budista es el reino de la forma (色界 jp. *shikikai*), cuyos habitantes han superado esos deseos. Por último encontramos el reino de la no-forma (無色界 jp. *mu shikikai*), en el que no existe ningún elemento material, estando sus habitantes sumergidos en una profunda meditación. Los mundos de la forma y la no-forma estarían reservados a una parte de los seres celestiales.

<sup>1097</sup> Fragmento de un largo poema incluido en el *Sutra del Loto*, compuesto por estrofas de cuatro caracteres cada una. Concretamente pertenece al “Capítulo de la parábola”, cuyo mensaje principal es que, al igual que el padre de la casa incendiada que intenta salvar a sus hijos que están jugando en el interior, el Buda considera a todos los seres del universo como hijos suyos e intenta auxiliarlos guiándolos hacia la verdad budista. Cfr. T9, p. 14c.

<sup>1098</sup> Se trata de la continuación del pasaje del *Sutra del Loto* que hemos citado en la nota anterior. Cfr. T9, p. 14c.

<sup>1099</sup> Habitualmente este término se lee como “*sekishin*”, aunque dentro de la tradición budista recibe la lectura arriba indicada.

Es posible que haya gente que diga lo siguiente: “así se comportan tanto santos como sabios, se trata de las acciones de los grandes hombres, [pero] hombres mediocres como nosotros no pueden llevar a cabo tales acciones”. Sin duda, esta perspectiva [que hemos detallado arriba] es propia de un buda, [y] la práctica de un buda no es algo que nosotros podamos proponernos y llevar a cabo con facilidad. Sin embargo, no debéis afirmar que se trata de un objetivo inalcanzable, porque el fundamento de la verdad de la unidad de todas las cosas no está alejado de nosotros. Sencillamente, el método y el tiempo necesarios para alcanzar el despertar de un buda varían según las circunstancias que rodean a cada persona.

Por eso, ahora [cuando aún no ha madurado nuestra formación espiritual], en caso de que nos preguntemos en nuestro interior si, en realidad, podemos proteger a todas las cosas como si fueran parte de nosotros, si somos capaces de amar a todos los seres como a nuestros hijos, sentiremos que [todavía] no podemos asentarnos (確立 *kakuritsu*) en ese estado de espíritu (精神 *seishin*). Sin embargo, durante ese periodo [hasta alcanzar el despertar] si oímos hablar de la necesidad de la moral asentiremos, y si oímos el evangelio de la salvación (救済の福音 *kyūsai no fukuin*) sentiremos agradecimiento. En otras palabras, hemos de saber que en nuestro corazón se encuentra la verdadera naturaleza (本性 *honshō*)<sup>1100</sup> de la moral y de la religión. Dicha naturaleza ya está presente en nosotros, [motivo por el que] en caso de que la cultivemos y la cuidemos con perseverancia conseguiremos, sin duda, que florezca de forma exuberante y alcance su máximo esplendor.

---

<sup>1100</sup> Se trata de un concepto problemático. Pese a que tradicionalmente el budismo rechazaba la existencia de cualidades esenciales, ya que consideraba que todo en el universo es impermanente, sometido siempre a un proceso de continuo cambio, y dependiente de múltiples causas que interactúan. Sin embargo, dentro del budismo chino se extendió la idea de que los seres humanos poseemos una cualidad esencial, pura. Se trataría de la “naturaleza iluminada”, esto es, la idea de que despertar a la verdad del budismo no consiste en más que eliminar las pasiones que nos ofuscan y conseguir que nuestra verdadera esencia se manifiesta. Esta peculiar versión del innatismo está presente en los textos de Kiyozawa, aunque tiene un complicado encaje con la tradición de la Tierra Pura.

Por eso, cuando escuchemos las admoniciones (訓戒 *kunkai*) de la moral y la religión y, sin embargo, no seamos capaces de respetarlas, sentiremos en el interior de nuestro corazón una enigmática clase de sufrimiento y angustia. Se trata del llamado remordimiento de conciencia o la sensación de pecado. Es el más acusado de los sufrimientos, que surge de las profundidades de nuestra condición humana. Una rebeldía que nace cuando la naturaleza innata es constreñida y es incapaz de actuar correctamente. La intensidad del dolor dependerá de la magnitud (盛ん *sakan*) de la rebelión [de nuestra verdadera naturaleza]. [Dichos fenómenos] son prueba de que, con gran dificultad, las funciones de nuestra naturaleza humana intentan salir a ese mundo de libertad. Al abandonar (一転 *itten*) la llamada moral para adentrarnos en la religión [se produce], en este orden, [el siguiente proceso]: el sufrimiento de nuestra conciencia va en aumento hasta convertirse en conciencia de pecado, [y] con el tiempo esa conciencia de pecado acaba despertando en nosotros [conduciéndonos al] punto de vista de la liberación.

Hay teóricos que explican que la [llamada] misión divina (神仏 *shinbutsu*)<sup>1101</sup> de la que hablan las personas religiosas no es, en el fondo, más que la voz de la conciencia. [Quienes así hablan] aún no han entendido la religión y únicamente conocen la moral. De tal modo, aunque experimentan la angustia de la conciencia, desconocen la manera de salvarse de ese sufrimiento. Pese a que saben que no deben obrar mal, ignoran cómo eliminar esos pecados. Por eso se lamentan en vano de ese sufrimiento e inútilmente hablan de los pecados. Pero, a fin de cuentas, esa palabrería (言論 *genron*) carece de eficacia alguna.

La religión genuina difiere de esto. Si buscamos una solución al dolor

---

<sup>1101</sup> En este y otros casos Kiyozawa utiliza un término con connotaciones particularistas en un sentido universal. Concretamente aquí utiliza un vocablo cuyo significado literal es *kami* (神), es decir, los espíritus y deidades autóctonos venerados tradicionalmente por los japoneses, y buda / s (仏). El contexto en que Kiyozawa utiliza esta palabra nos hace pensar que se refiere a “los dioses”, al conjunto de las deidades, esto es, que utiliza tal concepto en un sentido universal.

ella nos enseña el camino de la salvación, si se trata de los pecados [también] nos mostrará el modo de extinguirlos. Esto es precisamente lo que podemos observar en el caso del buda Amida, que nos acoge y nos guía indulgentemente (攝受 *shōju*).<sup>1102</sup> [Por eso] dijo: “vosotros, seres [vivos], creed en mí con toda vuestra alma (一心正念 *isshin shōnen*)<sup>1103</sup> y venid a mí. [Si así lo hacéis], independientemente de que seáis buenos, malvados, sabios o necios, asumiré por completo vuestra responsabilidad y os acogeré a todos sin distinción”.<sup>1104</sup>

Aquellos que tengan fe (信受 *shinju*)<sup>1105</sup> en estas virtuosas palabras, ¿acaso volverán a sentir congoja, dolor, tormento o duda alguna? Sencillamente deben concentrarse en venerar al Buda y tener una profunda fe (帰仰 *kigō*) en él. De este modo, el padecimiento de la conciencia y el sentimiento de pecado se disolverán como el hielo y desaparecerán. Si nosotros no podemos actuar rectamente y avanzar en la práctica de la moral es sencillamente porque intentamos obrar moralmente utilizando sólo nuestras propias capacidades. En definitiva, la llamada falsedad, la

---

<sup>1102</sup> Traducción *sui generis* de un término que hace referencia a una de las cuatro maneras que tienen los budas, seres iluminados (*bodhisattvas*) y santos budistas de acoger a los seres y guiarlos hacia la salvación. El nombre sánscrito de este cuádruple método es *catur-saṃgraha-vastu* (四攝法 ch. *sì shèfǎ*, jp. *shi shōbō*), y consiste en: 1. Las donaciones, tanto espirituales como materiales. 2. El uso de palabras amables para convencer a su auditorio, así como mantener una actitud indulgente y magnánima hacia los seres, sin contradecirlos. 3. Beneficiar a los seres sintientes a través de buenas acciones, tanto corporales como mentales. 4. Asumir la misma apariencia que los seres a los que se quiere salvar. En este caso Kiyozawa hace referencia al segundo de los métodos.

<sup>1103</sup> Otro término propio de la tradición de la Tierra Pura. Mientras que “一心 (*isshin*)” puede traducirse como “concentrarse exclusivamente en algo”, “正念 (*shōnen*)” equivaldría a “tener fe en el buda Amida y en su voto y recitar continuamente el nombre de Amida (*nenbutsu*)”.

<sup>1104</sup> No hemos encontrado una cita dentro del canon budista que corresponda a este pasaje. Puede tratarse de una versión libre de algunos fragmentos que aparecen en el *Comentario al sutra de la contemplación de Amitāyus* (觀無量壽仏經疏 ch. *Guān wúliángshòu fó jīng shū*) escrito por el patriarca chino de la Tierra Pura Shàndǎo (善導 613-681) que posteriormente citarían en sus obras tanto Hōnen como Shinran. Cfr. T37, pp. 272-274.

<sup>1105</sup> Literalmente significa “tener fe y aceptar”. Puede interpretarse en un sentido semejante a “venerar y tener fe”, esto es, añade a la creencia un matiz de respeto o veneración. Sin embargo, en la tradición de la Tierra Pura este concepto suele hacer referencia a la pura y simple fe, esto es, a abandonarse a la fe dejando de lado, por tanto, todo esfuerzo individual (自力 *jiriki*). Este es el motivo por el que hemos optado por traducir este vocablo como “fe”.

superficialidad, la hipocresía y la pretendida moralidad que todo lo inunda nacen de esa [pretensión de actuar moralmente].

En nuestra opinión esto se debe a que la gente cree que la moral consiste en una conducta individual cuyos resultados nos permitirán obtener la abundancia material y el poder. Pero [en nuestra opinión], la moral genuina no nace de esta perspectiva ilusoria que establece esta clase de separación y diferenciación (隔歴差別 *kyakuryaku shabetsu*) [entre los existentes], sino que debe nacer de la correcta comprensión de la igualdad y no obstrucción de las cosas, que se fundamenta en la verdad de la unidad de todas las cosas. Por eso, la esencia (本体 *hontai*) de esa recta visión no es otra que el buda Amida. Recibimos el aliento de la virtud (德音 *tokuin*) nacida de la concentración del buda Amida en sus votos (一心正念 *isshin shōnen*). La actividad de ese estado de concentración en nosotros constituye la esencia de la religión y el origen de la moral.

### 3. La conjunción armónica (双運 *sōun*) de la libertad y la obediencia<sup>1106</sup>

Amamos la libertad y la anhelamos, [por el contrario] detestamos la sumisión y la rehuimos. Pensamos que ambas son inconciliables, pero ¿acaso es eso cierto? Nuestra existencia en este mundo en modo alguno lo es en tanto que seres independientes, aislados, siempre existimos en relación con otras personas. Es en este contexto de existencia en el que nacen (発現 *hatsugen*) la libertad y la obediencia. Por esta razón, si nuestro propósito es ser libres, entonces es inevitable que los demás tengan que caer en una situación de sumisión. [Por el contrario,] si los demás quieren detentar una posición de libertad, entonces nosotros estaremos sometidos. Dadas estas circunstancias, si [todos] amamos y persiguiéramos la libertad, detestando y rehuyendo la obediencia, y [se diera el caso de que] sólo un individuo consiguiera alcanzar aquélla en su totalidad, [dicha persona] condenaría al resto de los seres a vivir en la obediencia, en lo que podríamos calificar como el *súmmum* del egoísmo y la arrogancia. Nosotros pretendemos liberarnos de esa actitud y así obtener la libertad y la obediencia genuinas.

Cada uno de nosotros quiere alcanzar la libertad sin hacer sufrir a los demás, desea obedecer sin tener que padecer. Si no quiero infligir sufrimiento a los demás tengo que abstenerme de vulnerar su libertad. Poniéndome en el lugar de los otros, no debo violar mi propia libertad. Por ello [comúnmente] se cree que en el espacio de libertad [que separa] al yo de los otros debemos imponer restricciones. Sin embargo, si decimos que la libertad tiene límites y restricciones, ¿no estaremos cayendo en una clara contradicción? Debemos liberarnos de esa paradoja.

Si aspiro a alcanzar la libertad y [al mismo tiempo] creo que su ámbito debe estar limitado, caigo en un contrasentido. Sin embargo, la intención de limitarla nace del deseo de evitar que nos inflijamos sufrimiento los unos a

---

<sup>1106</sup> Publicado el quince de marzo de 1901 en el primer volumen, tercer número, de la revista *Mundo espiritual*.

los otros. Si así es, si queremos librarnos de esa contradicción, es necesario que reflexionemos sobre el sufrimiento que nace del perjuicio mutuo.

Si hablamos de cuáles son las circunstancias que, en origen, dan lugar a ese perjuicio mutuo [diríamos que] probablemente éstas emanan de la diferencia que establecemos entre el beneficio y el perjuicio propio y ajeno. [En cambio,] si mi beneficio se convierte también en el de los demás, entonces, ¿no se transformará también el perjuicio de los otros en mi perjuicio? De tal modo, todos evitaremos caer en ese perjuicio recíproco, ya que mi beneficio y el del prójimo serán idénticos: cuando yo lo obtenga, necesariamente los demás lo obtendrán. [Igualmente] su perjuicio será el mío: cuando yo lo evite, necesariamente los otros también lo eludirán. Por lo tanto, si queremos poner remedio a ese sufrimiento generado por el perjuicio mutuo, creo que debemos eliminar la antítesis entre beneficio y perjuicio que existe en la relación entre nosotros y los otros, debemos vivir (安住 *anjū*) en un estado mental en el que compartamos los mismos sentimientos con los demás. Es decir, debemos llegar al punto de vista según el cual “nos alegremos con toda la humanidad y nos entristezcamos con ella”.<sup>1107</sup>

Regocijarnos con toda la humanidad y afligirnos con ella, se trata de [un ideal] de enorme importancia (甚大 *jindai*). Aunque parezca que no podemos proponérselo y alcanzar este [estado] fácilmente, sin embargo, el significado fundamental de esa doctrina no está en modo alguno alejado de nosotros. Decimos esto porque tal proceso no es más que la manifestación de una de las actividades de la “verdad de la unidad de todas las cosas”,

---

<sup>1107</sup> Cita libre de un pasaje de la obra de Mencio (孟子 *Mèngzǐ* 372?-289?) que dice: “la dicha se extenderá por todo el reino, la tristeza se adueñará de todo el país (樂以天下、憂以天下 *ch. lèyǐtiānxià, yōuyǐtiānxià*)”. Concretamente se encuentra en el segundo volumen de las *Enseñanzas de Mencio* (孟子解 *Mèngzǐ jiě*), en las que el sabio chino conversa con el rey Huì (惠) del país de Liáng (梁). Forma parte de un pasaje más amplio en que Mencio explica a este gobernante: “cuando el gobernante se alegra por la dicha del pueblo, los súbditos también disfrutarán con la felicidad del gobernante, y cuando se apena por los padecimientos del pueblo, el pueblo también se entristece por los sufrimientos del regente. [Al igual que] la dicha se extenderá por todo el reino, la tristeza se adueñará de todo el país”. *Mencio, op. cit.*, vol. I, p. 77.

fundamento sobre el cual existimos. Ahora bien, si llegara el punto en que realmente (実修 *jisshū*) pusiéramos esto en práctica, el alcance de los límites y el grado de profundidad serían muy desiguales [según cada persona].

Una vez nos propongamos alcanzar el punto de vista [que nos permita] alegrarnos con toda la humanidad y entristecernos con ella, es imprescindible que cambiemos por completo nuestra actitud hacia los demás. En definitiva, al alcanzar ese punto de vista y tomar clara conciencia de la unidad de todas las cosas, sentimos que nosotros y la alteridad no somos más que dos caras [de la misma realidad]. Mis acciones (活動 *katsudō*) no son otra cosa que las acciones de los demás, las acciones de los demás no son más que mis acciones. [Y así] hasta llegar a reconocer que nuestras acciones y las de los demás no son dos, sino exactamente la misma. Cuando alcancemos ese estado, nuestra perspectiva (観想 *kansō*) sobre la libertad y la obediencia cambiará por completo. Es decir, comprenderemos que la libertad y la obediencia, que en origen parecían ser dos elementos incompatibles, [en realidad] no lo son; que la libertad no es más que el lado activo de esa sustancia, mientras que la obediencia es su vertiente pasiva, y que ambas constituyen la actividad (活動 *katsudō*) de tal sustancia. Debemos entender que, de ningún modo, hemos de buscar sólo uno de los lados, rehuyendo el otro.

En resumen, esta es nuestra perspectiva sobre la libertad y la obediencia. Sin embargo, aún debemos añadir aquí algunas palabras sobre la sensación de felicidad y dolor que éstas generan. Sentimos delectación cuando somos libres y, sin embargo, sufrimos cuando estamos sometidos. Esas sensaciones son muy intensas (切甚 *setsujin*),<sup>1108</sup> pues en base a ellas siempre estamos distinguiendo la libertad de la obediencia. Es,

---

<sup>1108</sup> Vocablo no recogido en las obras de referencia que hemos consultado. Está compuesto por un ideograma que puede significar “extremadamente” o “enormemente” (甚 *jin*) y otro que, entre otras cosas, significa “importante” (切 *setsu*).



respectivamente, el fundamento de nuestras apetencias y fobias. Sin embargo, con frecuencia esas sensaciones se convierten en espejismos que nos tientan, motivo por el que debemos esforzarnos por penetrar en esa verdad (真相 *shinsō*).

Entre los sentimientos que [en nosotros] generan la libertad y la obediencia, aunque la sensación de felicidad que genera la libertad no sea perniciosa, en cambio la sensación de dolor que acompaña a la obediencia es una ilusión que nos ofusca por completo (誘惑的幻影 *yūwaku-teki genei*). Decimos esto porque ambas son actividades de la misma sustancia que siempre se manifiestan conjuntamente, interrelacionadas. Por lo tanto, cuando cobramos conciencia de la verdad de la unidad de todas las cosas, debemos liberarnos de esa división entre sufrimiento y placer. Sin embargo, el sufrimiento y el placer son sensaciones [que continuamente se manifiestan] en la práctica (實際 *jissai*). Si, llegada la hora de la verdad, no podemos superar la distinción entre libertad y obediencia, así como el dolor y el placer a ellos asociados, esto se deberá a las carencias de nuestro cultivo espiritual (修養 *shuyō*). Aún así, en modo alguno debemos perder la esperanza de lograr armonizar libertad y obediencia.

En resumen, no es cierto que libertad y obediencia sean incompatibles. Que así lo creamos se debe, en última instancia, a que observamos [la realidad] partiendo de la falsa idea de que nosotros y los otros, el beneficio y el perjuicio (利害 *rigai*), existen de forma separada. Por eso, si ahora, a través de la experiencia, llegáramos a comprender la verdad de que todos los elementos del universo están unidos, entenderíamos que nosotros y los otros, el beneficio y el perjuicio, deben ser siempre [vistos] como uno sólo. Si logramos vivir en ese estado espiritual en que “nos alegremos con toda la existencia y nos entristezcamos con ella”, [nos daremos cuenta de que], en esencia, tanto la libertad como la obediencia son actividades nacidas de la misma sustancia, ambas no son más que dos caras que necesariamente

dependen la una de la otra. La libertad es la parte activa de esa sustancia, mientras que la obediencia es su parte pasiva. Siempre debemos mantener un estado mental de no-distinción entre los dos extremos.

#### 4. Ciencia y religión<sup>1109</sup>

Se denomina a la época actual como la del “florecimiento de la ciencia”. De hecho, si la comparamos con periodos anteriores, las diferencias son notables. Se trata de [una realidad] a la que nosotros no osaremos poner reparo alguno. Sin embargo, es necesario advertir que uno de los problemas actuales es que, al mismo tiempo que la ciencia florece, nace en nuestro mundo una corriente de personas con una visión equivocada. Esas gentes, a las que podemos denominar los “devotos de la ciencia (科学心酔者 *kagaku shinsui sha*)”, argumentan del modo que a continuación explicaré. Ellos, cautivados por el indefectible avance del conocimiento científico, creen ciegamente que estos saberes bastarán para descubrir los fundamentos del universo, y que serán suficientes para conocer por completo la realidad última (実際 *jissai*)<sup>1110</sup> de todos los fenómenos de la naturaleza (万化 *banka*). [Por eso dicen,] “esto lo explica la ciencia”, “aquello también”, y así pretenden que [la elucidación de] todos los acontecimientos (事件 *jiken*) caiga bajo el dominio de la ciencia. De este modo, acaban afirmando que la filosofía, la religión y el mundo entero deben ser “científicos”. Si los que proclaman esto fueran verdaderos expertos en la materia, sólo cabría sentir respeto por su profunda fe. Sin embargo, en realidad, no podemos sentir más que extrañeza [ante sus afirmaciones] dado que buena parte de aquellos que proclaman la plenipotencia científica no son especialistas [en la materia]. [De hecho] desconocen sus verdades y sencillamente sienten fascinación por sus aspectos superficiales, pretenden utilizar su halo deslumbrante para barnizarlo todo. Pero no debemos dejarnos engañar por tales exageraciones.

¿Acaso la ciencia tiene una función que realizar en cualquier ámbito [de la existencia humana]? [En realidad] los expertos científicos saben que el

---

<sup>1109</sup> Publicado el quince de abril de 1901 en el primer volumen, cuarto número, de la revista *Mundo espiritual*.

<sup>1110</sup> A diferencia de algunos casos anteriores aquí Kiyozawa utiliza el término *jissai* en un sentido cercano al de la tradición budista, es decir, “la realidad absoluta”, “la realidad última”, “el fundamento último de la existencia”.

alcance de la ciencia es muy limitado y que su capacidad de acción (作用 *sayō*) no es omnipotente. La ciencia siempre está limitada por los datos que posee y su actividad debe basarse en las reglas científicas. Los “datos que posee” son la llamada realidad (事実 *jijitsu*) [nacida] de los experimentos. Las “reglas de las que dispone” son los denominados principios, que son numerosos. La ciencia no puede influir sobre esa realidad o sobre los principios, lejos de esto, la ciencia se ve influida por ellos. Esto es algo que siempre reconocen los científicos honestos.

De esto se deduce que la ciencia no puede influir ni sobre la filosofía, ni sobre la religión. La razón por la que afirmamos esto es porque la religión es la realidad (事実 *jijitsu*), mientras que la filosofía consiste en el estudio de los principios. Dicho con otras palabras, la religión es un tipo de realidad (事実 *jijitsu*) y al igual que otras realidades constituiría [el conjunto de] los elementos fundamentales a partir de los cuales se construye la ciencia. Si un científico, partiendo de esa base, pretendiera crear una ciencia de la religión, podría hacerlo. En la actualidad, aquello que denominamos estudios religiosos (宗教学 *shūkyō gaku*) consiste en este tipo de investigación. [Por otra parte,] en origen, la filosofía es el estudio de los principios últimos, el fundamento a partir del cual pueden establecerse las ciencias. Aunque en la actualidad estas disciplinas [científicas] desdeñan la filosofía y creen que existen de forma independiente, ésta no deja de ser una perspectiva superficial, pues en realidad el verdadero significado de todos los principios esenciales de las ciencias debe pasar por la reflexión y el examen filosófico. En la medida en que dicha investigación y examen filosófico sean incompletos, el resto de disciplinas que se asientan sobre ese principio serán esencialmente incompletas. Los científicos genuinos siempre tienen presente ese fundamento, sin olvidar que su ciencia es esencialmente hipotética. No dudaremos en afirmar que [los que así opinan] no han abandonado la actitud del verdadero científico.

De este modo, la ciencia se constituye básicamente a partir de la realidad y de los principios, mientras que, por su parte, la religión es una clase de realidad fundamental y la filosofía es la disciplina que investiga esos principios últimos. Por eso debemos decir que aquellos que proclaman que la religión o la filosofía deben ser científicas utilizan palabras infundadas.

Dejemos de lado la relación entre filosofía y ciencia para reflexionar ahora sobre el origen de esas afirmaciones inconsistentes sobre la filosofía y la religión. En nuestra opinión éstas nacen de la impresión de que las teorías que expresan la verdad (事実 *jijitsu*) de la religión, como las de la [Tierra] de la Suma Dicha (極樂 *gokuraku*)<sup>1111</sup> y los infiernos (地獄 *jigoku*)<sup>1112</sup> o la de los seis destinos del renacimiento (六道輪廻 *rokudō rinne*)<sup>1113</sup> etcétera,

---

<sup>1111</sup> El término 極樂 es la traducción china (ch. *jīlè*) del vocablo sánscrito *sukhāvatī* y tiene el significado de “tierra de la dicha” o “tierra del gozo”, *i. e.*, una tierra pura. Estas tierras, cuyo número es incalculable, serían espacios en el universo (sk. *lokadhātu*) que un buda o ser iluminado (*bodhisattva*) habría purificado tras alcanzar la iluminación y en el que acogen a los seres sintientes para transmitirles su mérito, sus enseñanzas y así guiarlos hacia la iluminación. Esto es, se trataría de un lugar que ofrecería el entorno ideal para que los seres que no logren la liberación en este mundo del deseo puedan salir de la rueda de muertes y renacimientos. Aunque hubo diversas mitologías asociadas a las “tierras de dicha” creadas por budas como Akṣobhya, Bhaiṣajyaguru o Maitreya, sin embargo, con el tiempo, en el Asia Oriental este término pasó a ser sinónimo de un lugar en concreto, la Tierra Pura del buda Amida.

<sup>1112</sup> Según la cosmología budista, el infierno (sk. *naraka*) es el más bajo de los renacimientos en que pueden caer los seres que pueblan este universo. En las tradiciones del Asia Oriental suelen distinguirse ocho infiernos diferentes, cada uno de ellos más profundo que el anterior. A mayor profundidad, más graves serán las acciones cometidas por ese ser en vidas anteriores y peor será la tortura que sufrirá en el averno. Ahora bien, a diferencia de la tradición cristiana, en el caso del budismo incluso los habitantes de estos infiernos tienen alguna esperanza. La primera de ellas es que algún día, dentro de miles de años, el padecimiento tocará a su fin y se reencarnarán en otro destino; la segunda es la de recibir la gracia de la compasión de algún ser iluminado (*bodhisattva*) que recorre el universo intentando ayudar a todos los seres.

<sup>1113</sup> La cosmología budista, particularmente la del Asia Oriental, distingue entre seis destinos, seis clases de renacimientos: el anteriormente citado infierno (sk. *naraka*); el reino de los espectros (sk. *preta*), almas en pena hambrientas y sedientas condenadas a no poder saciar nunca sus apetitos; el reino animal (sk. *tiryak*); el de los asura (sk. *asura*), seres divinos orgullosos, feroces y hambrientos de poder; el de los seres humanos (sk. *manṣya*) y el de los seres celestiales (sk. *deva*). El ser humano, pese a ocupar un escalafón inferior a los dioses posee, sin embargo, un lugar privilegiado dentro de los seis renacimientos, pues es el único capaz de tomar conciencia de su situación y de iniciar el camino de la santidad y alcanzar la liberación. Por su parte, los dioses, pese a gozar de un destino fasto, producto del buen karma acumulado en vidas pasadas, son víctimas de una situación paradójica. Pues precisamente gracias a esta dicha pasajera, olvidan que están atrapados en este infinito ciclo de muertes y renacimientos y no aspiran a escapar de él. Algún día, no obstante, esa existencia tocará a su

[revelan] una visión del mundo y del ser humano que no coincide con las teorías adoptadas por los científicos en la actualidad. Por eso, si quieren resolver esa paradoja, los científicos deberán hacerlo científicamente y los religiosos religiosamente. De tal modo, en lo que corresponde a su resolución científica, con mucho gusto lo dejaremos en manos de un auténtico científico. Si observamos esa duda [de que la verdad científica y la religiosa no concuerdan] desde el ámbito de la religión, la actitud que adoptemos ante ella ciertamente nos permitirá examinar si nuestra fe es o no lo suficientemente madura. Es decir, si la fe aún está inmadura, dicha duda originará sufrimiento y quizá conduzca al hundimiento de nuestra fe. Sin embargo, merced a la gradual maduración de nuestra creencia religiosa, en la medida en que nuestro punto de vista espiritual va desarrollándose, el sufrimiento que genera la duda va disminuyendo, hasta que nos parece ver una poderosa luz en el camino que conduce hacia la fe perfecta. Entonces, al ver el magnífico espectáculo expresado en el [célebre poema]: “al penetrar en la verdad de que nada posee atributos esenciales, se manifiesta la auténtica forma de todas las cosas [ya sean éstas] las flores, la Luna o los edificios”,<sup>1114</sup> se disolverán todas las dudas.

Quizá haya gente que considere que esta [argumentación] no es más que el resultado de la fe ciega y la obstinación. En ese caso, podría afirmarse exactamente lo mismo del conocimiento científico. Decimos esto porque [por ejemplo] ocurre algo semejante con la teoría heliocéntrica. Dado que nosotros hemos reflexionado en varias ocasiones sobre dicha materia, actualmente podemos formarnos una imagen aproximada de ésta. Sin embargo, si intentáramos explicársela de forma directa a una mente sin educación resultaría muy difícil que nos diera la razón. [Los científicos dirán] que

---

fin, se verán afectados por la decadencia y morirán para volver a renacer.

<sup>1114</sup> “無一物處無尽藏、有花有月有樓臺 (ch. *wúyīwùchù wújìncáng, yǒuhuā yǒuyuè yǒulóutái*)”. Poema habitualmente atribuido a Sūshì (蘇軾 1036-1101), más conocido como Sū Dōng Pō (蘇東坡), autor chino calificado como uno de los “ocho grandes escritores de los periodos Táng y Sòng”. Cfr. Komazawa daigaku 駒沢大学 (ed.), *Gran diccionario de los estudios zen* (禅学大辞典 *Zengaku daijiten*). Tōkyō, Komazawa daigaku, 1991, p. 1200.

aunque [esa persona sin estudios] a duras penas puede entender la teoría científica [heliocéntrica] de forma intuitiva, sin embargo ésta se fundamenta en los hechos (事実 *jijitsu*) y en la experiencia, estando de acuerdo con el sentido común y el juicio. Y, por lo tanto, no debe ser asimilada a las supersticiones y a la fe ciega [propias de la] religión. [No obstante] hemos de decir algo sobre la llamada experiencia y sobre el sentido común: aunque [se afirma] que las verdades científicas se basan en la experiencia, no es menos cierto que la verdad religiosa también se basa en ésta. Por otro lado, cuando se asegura que los juicios científicos son conforme al sentido común, también puede aseverarse lo mismo de los juicios de la religión. Ahora bien, ambas experiencias son muy diferentes entre sí y ambos sentidos comunes avanzan en direcciones opuestas, y aunque le preguntemos a la ciencia por dicho problema ésta no posee la capacidad de resolverlo. [Por su parte], si se lo preguntamos a la filosofía, descubriremos que [en su seno] existen diversas opiniones al respecto.

En definitiva, el juicio último sobre la experiencia y el sentido común hemos de dejarlo en manos de aquello que constituye el fundamento último tanto de la ciencia como de la religión: la personalidad del individuo. Ésta es de especial importancia a la hora de hacer frente a los problemas de nuestra vida cotidiana. Cuando, en ocasiones anteriores, hemos proclamado las razones por las que el espiritualismo debe ser el principio en base al cual (方軌 *hōki*) vivir, nos basábamos en esta clase de ideas. Dicho de otro modo, el espiritualismo parte de la fe religiosa, que es la realidad última de nuestra existencia y constituye el más necesario de los activismos.

En resumen, la ciencia actúa en su ámbito delimitado y la religión en el suyo, de tal modo que ni es necesario que la ciencia sea religiosa ni que la religión sea científica. Ahora bien, cuando se quiera dar una explicación de aquellas cosas que caigan tanto dentro del ámbito científico como del religioso, la ciencia deberá ofrecer una solución científica y la religión una

respuesta religiosa. De tal modo, aunque estas dos clases de respuestas se contradijeran entre sí, tal cosa sería inevitable. Si nos preguntamos sobre qué medida práctica debe adoptarse ante este problema no podremos indicarnos otro principio que el camino del espiritualismo.



## 5. El espiritualismo y la civilización materialista<sup>1115</sup>

Es de sentido común pensar que disfrutar de un banquete en un edificio majestuoso, utilizando copas de jade y palillos de marfil es algo magnífico.<sup>1116</sup> Por el contrario, la mayoría de la gente siente que “vivir oculto en una sucia callejuela, comiendo en un recipiente de bambú y bebiendo de una calabaza seca”<sup>1117</sup> es algo vil. Es razonable pensar que montar en un carro veloz tirado por lustrosos caballos y consagrarse a los asuntos de estado es algo espléndido. A diferencia de esto, la gente corriente piensa que calzar alpargatas sobre el pie descalzo y esforzarse trabajando en la profesión familiar es algo mezquino.

En otras palabras, creen que una callejuela sucia es algo inmundo, mientras que un palacio es algo digno de respeto, que la alpargata sobre el pie descalzo es vulgar, mientras que un carruaje tirado por caballos es signo de nobleza. En este mundo, todos ansiarán palacios, carruajes y corceles, mientras que sentirán repugnancia e intentarán evitar las alpargatas sobre el pie descalzo y las callejuelas. Éste es, por un lado, el origen de la competitividad y la discordia, y, por otro, la génesis del lujo y el despilfarro. ¿Acaso no es necesario mantenerse vigilantes (警戒 *keikai*) [ante algo así]? De aquí en adelante nos gustaría ofrecerles en unas pocas líneas el punto de vista que el espiritualismo sostiene al respecto.

---

<sup>1115</sup> Publicado el quince de mayo de 1901 en el primer volumen, quinto número, de la revista *Mundo espiritual*.

<sup>1116</sup> Pasaje que remite a la obra del pensador chino Han Feizi (280-233 a.C. 韓非子) de título homónimo. Concretamente al capítulo XXI “Ejemplos de [las enseñanzas de] Lao Tzū (喻老 *yùlao*)”.

<sup>1117</sup> Fragmento de los *Analectas* confucianos, concretamente de Yōngyě 雍也, en el sexto capítulo. La cita completa dice así: “[e]l maestro dijo: ¡Cuán admirable es Huí! Comiendo [el contenido de] un tazón de bambú, bebiendo [el contenido de] una calabaza y viviendo en un estrecho callejón. Pese a que la mayoría de la gente lo concebiría como un padecimiento insoportable, Huí no permite que esto altere su felicidad. ¡Cuán admirable es Huí! (子曰、賢哉回也、一簞食、一瓢飲、在陋巷、人不堪其憂、回不改其樂、賢也回哉 *ch. zǐyue, xiánzāi huíyě, yīdānshí, yīpiányǐn, zàilòuxiàng, rénbùkānqíyōu, huíyěbùgǎiqìlè, xiányěhuízāi*)”. Cfr. *Analectas*, op. cit., p. 112.

En nuestra sociedad hay una clase de movimiento que sostiene justo la postura contraria respecto a los fenómenos de los que acabamos de hablar. Que considera viles los carruajes tirados por caballos y las lujosas mansiones y siente repugnancia hacia éstos, intentando evitarlos. [Al mismo tiempo] venera las alpargatas sobre el pie descalzo y anhela las callejuelas estrechas. [Por su parte,] el espiritualismo no exalta esta clase de postura negativista (消極主義 *shōkyoku shugi*) hacia la civilización materialista. El hecho de que existan los carros, los caballos, las mansiones, los pies desnudos, las alpargatas o las callejuelas no constituye un problema. No observaremos estos fenómenos objetivos como viles, bajos, [ni como] dignos de admiración o nobles. En resumen, el significado fundamental del espiritualismo consiste en intentar adoptar plenamente (能く *yoku*) un punto de vista no-dual (平等 *byōdō*).<sup>1118</sup>

En nuestra existencia este problema nos viene dado. Nacemos en familias diferentes: ricas, pobres, nobles o villanas; somos samuráis, agricultores, artesanos o comerciantes.<sup>1119</sup> Poseemos diferentes cuerpos, distintas personalidades, tenemos experiencias heterogéneas y, por mucho que nos esforcemos en ser iguales, alcanzar tal objetivo resultará imposible. Aún más, cuando nacemos existen diferencias naturales entre los hombres y las mujeres, los jóvenes y los ancianos [etc.]. Por eso es normal que en el camino de la vida algunos tengan como escenario [de su existencia] los

---

<sup>1118</sup> Este término admite diversas traducciones. En el japonés actual generalmente se utiliza con el significado de “imparcial”, “igual” o “igualdad”. Sin embargo, en origen era un término utilizado en la escolástica budista, teniendo el significado de “no-dual” o “no-discriminación”. Es decir, hace referencia a la visión del mundo de aquellos que han alcanzado la iluminación y lo observan sin establecer distinciones, trascendiendo todo análisis y discriminación.

<sup>1119</sup> Referencia a la estructura social existente durante el periodo Edo (1600-1868), durante el cual gobernó la casta samurái. Se trataba de una sociedad piramidal cuya composición solía resumirse con la fórmula *shi-nō-kō-shō* (士農工商), es decir, caballeros (*shi*), labradores (*nō*), artesanos (*kō*) y comerciantes (*shō*). Existía, sin embargo, un considerable número de personas que no pertenecían a ninguna de estas cuatro castas: por la parte de arriba, la familia real y la nobleza cortesana; en un peldaño intermedio se situaban los monjes y los profesionales liberales como los médicos; mientras que, por la parte de abajo, encontramos a los descastados, gente dedicada a trabajos considerados indignos como, por ejemplo, los de matarife, verdugo, curtidor o titiritero.

carruajes veloces, los caballos lustrosos y las fiestas en mansiones suntuosas, y otros vivan retirados en una callejuela, calzando unas alpargatas sobre el pie desnudo. Aún más, en este mundo se producen cambios inesperados, y a veces es inevitable que el rico se convierta en pobre y el noble en villano. Los que intentan alcanzar una paz de espíritu inamovible en estas circunstancias, ¿acaso [podrán contentarse con un mundo] en que los carruajes tirados por caballos y las lujosas mansiones pueden convertirse en alpargatas sobre el pie descalzo y callejuelas estrechas? Independientemente de las condiciones de vida de que gocemos, debemos interpretar nuestras circunstancias actuales como algo que nos viene dado y, en consecuencia, resolver este problema y alcanzar un punto de vista que nos permita sentirnos satisfechos con nuestras circunstancias actuales. Esto sólo puede realizarse a través de la actividad (活動 *katsudō*) del espiritualismo.

Por tanto, ¿cómo actúa el espiritualismo? ¿Realmente aspira a elucidar estos problemas? La acción del espiritualismo parte de la convicción de que la verdad se encuentra presente en todo el universo. En ese caso, tanto si adoptamos el punto de vista objetivo, como si partimos del punto de vista subjetivo, la verdad no podrá tener carencia alguna. Debido a que la verdad objetiva es percibida gracias al punto de vista del sujeto, si queremos percibirla, en primer lugar deberemos tomar conciencia de esa verdad subjetiva. Esta toma de conciencia será, en definitiva, el espiritualismo, que siempre parte de la convicción de que se puede alcanzar la perfección de la función subjetiva (主觀的作用 *shukanteki sayō*).<sup>1120</sup> En realidad, aunque en

---

<sup>1120</sup> Término no recogido en las obras de referencia que hemos consultado. Compuesto por “proceso” o “función (作用 *sayō*)” y “subjetivo (主觀的 *shukanteki*)”. En otro orden de cosas, este pasaje se asemeja mucho a un fragmento de su filosofía de la religión. Concretamente en los apuntes de Sumita, Kiyozawa hace el siguiente comentario: “la filosofía se sirve del pensamiento racional (思想道理 *shisō dōri*) para investigar. Dicho de otro modo, su fundamento es la argumentación (論法 *ronpō*). La ciencia se basa en la observación experiencial, es decir, se fundamenta en los hechos (...) la filosofía se basa, principalmente, en el método de investigación subjetivo, mientras que la ciencia lo hace en el objetivo”. KMZS, vol. I, p. 204.

la actualidad estemos ofuscados (障礙 *shōge*)<sup>1121</sup> por un extravío (妄念 *mōnen*) que nos hace percibir los fenómenos del mundo bajo la perspectiva ilusoria del deseo o del rechazo y que nos impide alcanzar la visión no-dual, si aspiramos a alcanzar tal perfección hemos de llegar a entender (信知 *shinchi*)<sup>1122</sup> que, en esencia, esos fenómenos objetivos no son ni respetables, ni despreciables, ni nobles, ni viles, etc. En conclusión, debéis saber que esa callejuela no es algo vil, sino que lo es nuestra mente que así lo cree, que esos pies descalzos sobre las alpargatas no son humildes, sino que lo es nuestra mente que así lo juzga. Esta es la razón por la que, en las circunstancias actuales, habiendo llegado [al estado espiritual] en que dedicamos todos nuestros esfuerzos al cultivo de la personalidad (修養 *shūyō*), no sentiremos el menor descontento. Por eso, cuanto más avancemos en el camino de la instrucción espiritual (修養 *shūyō*), no sólo no sentiremos insatisfacción alguna sino que en todos los rincones del universo descubriremos la sublime obra de lo ilimitado, encontrando la plenitud en cualquier lugar. A grandes rasgos ésta es la actividad (活動 *katsudō*) del espiritualismo en relación con los fenómenos objetivos.

Para acabar, si sintetizamos cuál es la otra cara de la actitud del

---

<sup>1121</sup> Se trata de los impedimentos u obstáculos que dificultan que alcancemos la iluminación, tales como el apego al yo, la difamación de las enseñanzas budistas, el miedo al sufrimiento, la ausencia del deseo de ayudar a los demás seres, etc.

<sup>1122</sup> Término central en el budismo Shin, de hecho el fundador de esta escuela, Shinran, lo utilizó abundantemente. Compuesto por dos ideogramas, su significado literal equivaldría a “creer” (信 *shin*) y “conocer” (知 *chi*) o, en otra traducción alternativa, “tener fe y saber”. Se trata de dos categorías que solemos concebir como antitéticas, pues el conocimiento y la fe parecerían excluirse mutuamente. De hecho, este término, que se encuentra en numerosos sutras y que no es exclusivo de la tradición de la Tierra Pura, puede ser interpretado simplemente como un binomio: conocer y creer. Sin embargo, en el caso de la tradición Shin, esta palabra parece utilizarse en un sentido algo diferente, según indica el *Nuevo diccionario del budismo Shin* en la entrada correspondiente: “escuchar las enseñanzas del Buda, de modo que conozcamos nuestros pecados y tengamos fe en que el Tathāgata, siguiendo el voto que realizó, nos salvará”, *op. cit.*, p. 302a. Asimismo, el *Gran Diccionario de la Lengua Japonesa*, además de recoger como segunda acepción la de “tener fe y conocer” indica en su primera acepción: “Conocer algo y creer profundamente en ello”. Como es obvio, no podemos reproducir tales definiciones cada vez que aparezca el término. Suele traducirse al inglés como fe (*faith*) aunque nosotros hemos optado por diversas traducciones dependiendo del contexto, en algunos casos preferimos emplear términos como “entender” o “comprender” y, en otros, optaremos por la traducción “fe”. Siempre indicaremos entre paréntesis el término original para así alertar al lector.

espiritualismo ante los fenómenos objetivos [diremos que] el espiritualismo no pretende convertirse en un estorbo para el progreso de las actividades (事業 *jigyō*) objetivas, particularmente para el progreso de la civilización material, pero tampoco aspira a contribuir en modo alguno [a su desarrollo]. Si, [finalmente], se produce tal progreso, el espiritualismo afianzará su posición en ese contexto; si, por el contrario, se produce un retroceso, entonces el espiritualismo podrá ganar terreno en el lugar dejado por aquélla. De tal modo, podemos decir que el espiritualismo no guarda relación alguna con los fenómenos objetivos.

A modo de epílogo, la relación del espiritualismo con los fenómenos objetivos consiste en comprender su constitución subjetiva, es decir, [en entender] el valor, el gusto, la distinción y el diseño de la civilización material, etc. En verdad el espiritualismo es el único que puede realizar este tipo de apreciaciones. De tal modo, el extremo último de la actividad del espiritualismo consiste en percibir todas las cosas como poseedoras del mismo valor, idéntico gusto, la misma distinción y diseño, etcétera. De esta forma, la actividad del espiritualismo se convierte, precisamente, en la condición necesaria para protegernos del perjuicio de la competitividad y la discordia, así como para salvarnos de la mala influencia del lujo y el despilfarro.

## 6. La religión está ante nosotros<sup>1123</sup>

La religión nos revela (信知 *shinchi*) nuestra doble constitución esencial, que [se asienta al mismo tiempo en] lo limitado y lo ilimitado. Por eso, el objeto de la religión es todo aquello que experimentamos ante nuestros ojos.

Libertad y ausencia de libertad son categorías contrarias que, no obstante, desde un principio están presentes en cada uno de nosotros. Mis acciones y mis palabras en ocasiones son libres y en otras no. Además, la frontera entre la libertad y la falta de libertad cambia continuamente, no puede mantenerse siempre constante. De acuerdo con los cambios que se producen en la interrelación entre todos los objetos del universo, aquello que antes era libre, deja de serlo y al contrario.

Ejemplifiquémoslo con el caso de la observación de la Luna: aunque el día quince de cada mes en el calendario lunar tenemos la libertad de ver la Luna llena, el resto de los días no gozamos de esa libertad. Aún más, si está nublado o llueve, por mucho que sea la noche del día quince, nadie tendrá la libertad de verla. Aunque el día quince haga buen tiempo y esté despejado, si no podemos ponernos en el lugar apropiado para observarla, si somos ciegos o existe cualquier otro impedimento, no gozaremos de la libertad para observarla. Del mismo modo, la cuestión de si gozamos o no de libertad en cualquiera de nuestros actos o pensamientos depende de innumerables circunstancias que están en continuo cambio. Esta es la razón por la que, en la práctica, consideramos que algo ha sido un éxito cuando somos libres y juzgamos que ha sido un fracaso cuando no gozamos de libertad.

Dado que en nuestras acciones y pensamientos existe una parte libre y otra cautiva, es normal que, en la práctica, a veces tengamos éxito y en otras

---

<sup>1123</sup> Publicado el quince de junio de 1901 en el primer volumen, sexto número, de la revista *Mundo espiritual*.

fracasemos. Gracias a eso, en definitiva, comprenderemos (信知 *shinchi*) que estamos constituidos por una parte limitada que no es libre, y una parte ilimitada que sí lo es. Si llegamos a sentirnos satisfechos con dicha naturaleza, nos alegraremos tanto de nuestros fracasos como de nuestros éxitos, e incluso osaríamos [decir] que será innecesario ponerse tristes por los fracasos.

Dicho de otro modo, aunque sea norma común que nos alegremos por los éxitos y nos entristezcamos por los fracasos, hemos de ser conscientes de que se trata de sentimientos ilusorios que nos atormentan sobremanera. El origen de la diferente reacción de alegría y tristeza que se produce ante el éxito y el fracaso se debe a la ausencia de un conocimiento preciso de la división existente entre la libertad y su privación. Por lo tanto, podría decirse que el fundamento de esta división se asienta sobre la falta de conciencia de nuestra constitución esencial formada por lo limitado y lo ilimitado.

La fe constituye nuestra conciencia. Cuando somos conscientes de cuál es nuestra naturaleza fundamental diremos que eso [precisamente] es la fe religiosa. Por tal razón, la fe religiosa consiste en tener conciencia de que en nuestras acciones y pensamientos hay una parte libre y otra que no lo es. En otras palabras, ser conscientes de que en la práctica habrá éxitos y fracasos. El profundo significado de la fe religiosa estriba en que no nos sorprendamos ante el fracaso ni nos jactemos de los éxitos cosechados.

¿Acaso no es cierto que siempre que actuamos experimentamos el fracaso y el éxito? ¿No es cierto también que, cuando actuamos y pensamos, experimentamos continuamente que somos libres o que no lo somos? Si así es, podría decirse que el motivo por el que no podemos alcanzar un estado de serenidad (安住 *anjū*) es porque no reflexionamos sobre esta clase de experiencias y no las confrontamos (対照 *taishō*) con nuestra constitución esencial. En conclusión, debéis saber que si, pese a que el objeto de la religión siempre está ante nosotros, y aún así no podemos establecer una fe

firme, esto se deberá a la ausencia de reflexión sobre este fenómeno y a la ausencia de elucidación de ese fundamento.

[Como dice la máxima:] “[a] pesar de que el camino está cerca, aquellos que se encuentran perdidos lo buscan en lugares remotos”.<sup>1124</sup> La religión está ante nuestros ojos, pero aquellos que están desorientados buscan [la respuesta] en lo exterior. [Podría decirse que] los que desconocen la religión son como la gente incapaz de sostenerse con firmeza sobre sus piernas.

---

<sup>1124</sup> Cita libre de una máxima de Mencio incluida en la primera parte del texto 離婁 (*Lí lóu*) que dice: “[a]unque el camino está cerca, la mayoría [de los hombres] lo buscan en lugares remotos (道在邇、而求諸遠 ch. *dào zài ěr, ér qiú zhū yuǎn*)”. Tenga en cuenta el lector que aquí el término “camino (道 ch. *dào*)” posee un significado cercano al de “obligaciones morales”, las “obligaciones propias de los hombres”, entendiendo aquí “hombres (人 *rén*)” en un sentido restrictivo que haría referencia únicamente a los miembros de la élite china de aquella época. Cfr. *Mencio, op. cit.*, vol. II, p. 32.



## 7. La introspección en primer lugar<sup>1125</sup>

No proponemos aquí una perspectiva externalista, sino introspectivista, [ya que] el externalismo sin reservas (無条件 *mujōken*) no puede aprehender la realidad última (実相 *jissō*). Pero, ¿por qué decimos que no es capaz? [Aquellos que adoptan la posición externalista] dicen “cuando observamos la realidad externa siempre estamos partiendo de la premisa de que las cosas poseen una naturaleza (相 *sō*) que se mantiene constante, inalterada”. Se trata, sin embargo, de un espejismo (謬見 *myūken*). [Esas personas creen que], cuando miramos, nuestro ojo ve colores invariables, que nuestro oído escucha sonidos que se mantienen constantes, que nuestra mano toca formas permanentes y, a partir de esto, [concluyen que] tal o cual cosa [se caracteriza por] tener este color, producir esta clase de sonido y tener esta forma [determinada]. Además, proclaman que al someter [estos objetos] a examen y observación se confirma [que poseen dichas características].

¿Cómo es posible que [esas gentes] no sepan que, al partir de hipótesis sin fundamento, por mucho que acumulen experimentos y que se dediquen a observar, no podrán obtener un conocimiento justificable, correcto, lícito, de la constitución de las cosas? No es que nosotros excluyamos la experimentación y la observación. Sencillamente aseveramos que esos experimentos y observaciones que se basan en hipótesis no justificadas no nos proporcionan el verdadero conocimiento. Con esto no decimos que mediante los experimentos y la observación obtengamos unos conocimientos incorrectos sino que, si pretendemos establecer ese tipo de conocimiento basándonos en la experimentación y la observación, primero es necesario comprender (辨知 *benchi*) [cuál es] la relación existente entre la introspección y [la contemplación de] lo externo. Dependiendo de nuestro estado interno varían considerablemente las características (性相 *seisō*) de lo

---

<sup>1125</sup> Publicado el quince de septiembre de 1901 en el primer volumen, noveno número, de la revista *Mundo espiritual*.

externo. De este modo, aunque pretendamos basarnos en una perspectiva externa, siempre debemos tener presente la relación con ese mundo interno. No hay que olvidar que el conocimiento obtenido únicamente gracias a esa perspectiva externa es completamente relativo y en caso alguno se trata de una verdad absoluta.

Nosotros afirmamos que el externalismo debe ser pospuesto [en detrimento] del introspectivismo [que] debe ser prioritario, pues, en definitiva, la [perspectiva] exterior depende de la interior. ¿Acaso los procesos cognitivos (知識作用 *chishiki sayō*) permiten conocer el mundo externo? [No, de hecho, esos] procesos cognitivos necesitan [primero] del examen introspectivo. ¿Realmente esos procesos cognitivos están justificados? ¿No es su alcance limitado? Dicho de otro modo, ¿en realidad, existen o no en nuestro interior operaciones mentales que nos permiten examinar la constitución del mundo externo? ¿Tenemos o no la capacidad de confirmar nuestros conocimientos del mundo externo? Una de las explicaciones que se ha ofrecido durante la historia de la filosofía dice que debido a que durante mucho tiempo hemos olvidado este problema, hemos malinterpretado la verdad.<sup>1126</sup> Al fin y al cabo, no podremos resolver este problema gracias a la interpretación externalista del mundo. Al tratarse de cuestiones complejas e ininteligibles, ¿acaso no [habrá quien] diga: “dejémoslo a un lado y busquemos el conocimiento directo que se obtiene a través de la experimentación y de la observación”? En modo alguno debemos asentarnos en edificios que han sido contruidos sobre arenas [movidizas] o han sido levantados sobre el aire. Aquellos que son leales a la verdad no pueden dejar de lado la introspección. Por lo tanto, quienes pretenden aprehender conjuntamente lo externo y lo interno deben dar prioridad a lo interno y postergar lo externo. Si esto no se hace [el mundo] construido por la perspectiva externa no será, al fin y al cabo, más que un espejismo.

---

<sup>1126</sup> Según indica el profesor Fujita, se trataría de una alusión a los prólogos de la *Crítica de la razón pura* de Kant. M. Fujita (ed.), *Espiritualismo*, p. 43. Sin embargo, no hemos encontrado fragmento alguno que corresponda a esta supuesta cita de Kant.

El externalismo debe ser excluido para así fundamentarnos en el punto de vista del introspectivismo, porque de ningún modo aquél podrá otorgarnos plenitud, ni tampoco paz de espíritu (安心 *anjin*). El mundo externo es ilimitado, compuesto de infinitas cosas que se manifiestan sucesivamente ante nosotros. Cuando conseguimos una cosa, aparece una segunda, al conseguir ésta se presenta una tercera, y si conseguimos la tercera surge una cuarta. Las entidades del mundo externo se manifiestan [en un flujo] constante, de tal modo que nuestras apetencias corren incesantemente tras ellas. Cueste lo que cueste, debemos liberarnos de esa tentación. La razón por la que hablamos de “tentación” es porque nos relacionamos con el mundo externo sin fundamentarnos en una firme (確立 *kakuritsu*) conciencia introspectiva, motivo por el cual lo externo siempre goza de preeminencia sobre lo interno. Este es el estado en que nos encontramos cuando somos tentados [por el mundo externo].

Si establecemos esa conciencia introspectiva, por mucho que aparezcan cosas externas éstas no constituirán tentación alguna. Esto se debe a que, cuando nos asentamos sobre (確立 *kakuritsu*) la conciencia introspectiva, por muchos objetos externos que se aglomeren (麤至 *kunshi*) [ante nosotros], éstos no nos perturbarán. Más aún, siempre que se manifiesten (来現 *raigen*) detentaré sin dificultad alguna (能く *yoku*) una posición de superioridad respecto a éstos, de manera que [pueda] servirme de ellos, utilizarlos, sin que sean fuente de aflicción alguna. Hasta que no alcancemos ese estado debemos esforzarnos por rechazar el externalismo y situarnos en el punto de vista del introspectivismo. De este modo, lo más importante cuando establezcamos el introspectivismo es, en definitiva, conocer con claridad los deberes fundamentales de cada uno de nosotros (本位本分 *honi honbu*). Por esta razón, subordinarse a las cosas externas sin haber despertado a esta conciencia [introspectiva] es [una situación] semejante a la de aquellos que, perdidos, vagabundean por el campo sin

encontrar su morada. ¿Acaso no será apropiado llamar [a esta gente] los ignorantes (凡愚 *bongu*)<sup>1127</sup> que yerran en el reino ilusorio (迷界 *meikai*)?<sup>1128</sup> Debemos pasar de ese estado de ofuscación a ese despertar de la conciencia.

En resumen, afirmamos que, en el caso de todos aquellos que no se contentan con tal estado de obcecación (癡呆 *chihō*), en el de los que quieren poner a prueba la validez (正確 *seikaku*) de lo que comúnmente se considera el conocimiento, o en el de aquellos que se esfuerzan por encontrar el fundamento último de la verdad y que quieren eliminar [por completo] todas las confusiones, es necesario que, ante todo, se consagren al introspectivismo.

---

<sup>1127</sup> Término budista que literalmente significa “mundano e ignorante”. Hace referencia a la práctica totalidad de seres que pueblan el universo, es decir, seres mundanos e ignorantes que, sumidos en el mundo de las pasiones, no han despertado a las verdades del budismo y, por tanto, no han entrado en el camino que conduce a la liberación. Es un vocablo sinónimo del término (凡夫 *bonbu*), de uso mucho más frecuente, siendo ambos una traducción de las palabras sánscritas “*prthag-jana*” o “*bāla-prthag-jana*”.

<sup>1128</sup> Vocablo que sirve tanto para señalar el estado de ignorancia y apego en que se encuentran los seres que habitan los tres mundos, como para hacer referencia a esos tres mundos.

## 8. La religión es una realidad subjetiva<sup>1129</sup>

La religión es una realidad (事実 *jijitsu*) subjetiva. [Es decir,] consiste en que cada uno de nosotros se pregunte en su interior y decida si ésta es o no correcta. No es como la realidad objetiva, cuya corrección establecemos de forma categórica a través de la relación con aquello externo o gracias a la opinión de otras personas.

No podemos detallar aquí el contenido de la fe religiosa, [en su lugar] ofreceremos ahora uno o dos ejemplos para intentar mostrar (指説 *shisetsu*) [en qué sentido es] una realidad subjetiva. En primer lugar, veamos en qué consiste la fe en los dioses (神仏 *shinbutsu*). Si nos preguntamos si es o no necesaria la existencia de dioses [que regulen] el orden del mundo material y no llegamos a una conclusión, la razón de esta incertidumbre se deberá a que pretendemos investigar [su naturaleza] como si fuera una realidad objetiva. También se podría decir que durante la práctica totalidad de las épocas históricas y entre casi todos los pueblos se ha dado su existencia por cierta, de modo que no habría razón para dudar de ello. [Pero] esta [última] también es una conclusión que se intenta extraer [estudiando a los dioses] como una realidad objetiva.

Lo mismo ocurre con [las discusiones] sobre la existencia del infierno (地獄 *jigoku*) y el paraíso (極楽 *gokuraku*).<sup>1130</sup> Al investigar si a una

---

<sup>1129</sup> Publicado en 1901, número de primavera, de la revista *Mundo vivo* (活世界 *Katsu sekai*).

<sup>1130</sup> Anteriormente apareció este término en el ensayo “Ciencia y religión”, donde lo tradujimos como “Tierra de la Suma Dicha”. Esa última traducción es la ortodoxa y la que deberíamos haber realizado de no ser porque aquí Kiyozawa utiliza este vocablo budista en un sentido universal, motivo por el que lo hemos traducido por “paraíso”. Debemos hacer, sin embargo, un breve comentario con el fin de que el lector entienda hasta qué punto es heterodoxa esta traducción. En la escolástica budista la Tierra o tierras puras se distinguen de los paraísos (sk. *svarga* 天), ya que, a diferencia de aquéllas, los paraísos son lugares de goce temporal que no conducen a la iluminación. De hecho, renacer en un paraíso es un destino fasto y trágico al mismo tiempo, pues los que allí moran llevarán una vida placentera, pero al mismo tiempo, embebidos en el goce, olvidarán la meta de la iluminación y acabarán muriendo para volver a renacer en la rueda eterna de muertes y renacimientos. Sin embargo,

distancia de diez billones de planetas (十万億土 *jūmanoku do*)<sup>1131</sup> se encuentra el paraíso, o si a mil *yोजना* (由旬 jp. *yujun*)<sup>1132</sup> bajo tierra está ubicado el infierno, de nuevo pretendemos hacer una investigación objetiva sobre la existencia del infierno [y demás lugares]. Asimismo, podríamos decir que en cualquier religión se habla de esos lugares, encontrándose tanto en el budismo como en el cristianismo, y a partir de esto colegir que su existencia es innegable. De este modo nuevamente pretendemos sacar una conclusión irrefutable sobre la existencia del cielo y el infierno en tanto que realidades objetivas. Sin embargo, en nuestra opinión este tipo de conclusiones extraídas a partir de la investigación son puramente académicas y nada tienen de religiosas. Esto se debe a que tal clase de conclusiones conciben la religión sólo como una realidad objetiva, ignorando que [en verdad] es subjetiva.

Entonces, ¿cómo podremos explicar la existencia de los dioses, del paraíso o del infierno en tanto que realidades subjetivas? Se trata de algo extremadamente difícil. Sin embargo, si ahora forzamos [el lenguaje] para intentar expresarlo, diría no que nosotros tenemos fe en los dioses porque éstos existen, sino que al creer nosotros en esos dioses, para nosotros éstos existen. [Sostendría] no que creemos en el cielo y el infierno porque éstos existen, sino que cuando nosotros creemos en ellos, éstos existen para nosotros. Si ejemplificamos esto, [podríamos] afirmar que es exactamente igual que el caso del frío y el calor. Normalmente se considera que el frío y el calor existen como realidades objetivas. Pero, en realidad, no se trata de que antes de que nosotros experimentemos la realidad del frío o el calor ya existan, sino que cuando nosotros no estamos sintiendo esa realidad que llamamos frío y calor éstas no existen. De tal modo, cuando yo siento el frío y el calor esas

---

hemos optado aquí por la traducción “paraíso” debido a que, según nuestra interpretación, en este caso Kiyozawa hace un uso universalista de la terminología budista, aplicándola tanto al budismo como al cristianismo.

<sup>1131</sup> Se supone que ésta es la distancia que separa nuestro mundo de la Tierra Pura del buda Amida, concretamente se encontraría a diez billones de tierras del buda en dirección hacia el este.

<sup>1132</sup> Término sánscrito que indica una unidad para medir las distancias utilizada en los textos budistas. Supuestamente equivaldría a la distancia que recorrería durante un día un ejército. Su valor varía según las interpretaciones, estando entre los 11 y los 14 kilómetros.

[sensaciones] empiezan a existir. Espero que [con este ejemplo] se hagan una idea aproximada de la realidad subjetiva [que constituye] el núcleo de la fe religiosa.

Si, a fin de cuentas, la religión resulta ser una realidad subjetiva, entonces, formularnos preguntas sobre si la realidad de la fe religiosa es objetiva resultará del todo inapropiado. Dicho de otro modo, en lo que se refiere al contenido de la fe religiosa cada uno de nosotros debe [sencillamente] preguntarse si puede o no creer en ello. No es necesario alejarse de nuestro interior para deliberar sobre si la creencia religiosa es o no verdadera. Nunca debemos olvidar la máxima: “No lo creo porque sea cierto (実 *jitsu*), [sino que] es cierto porque lo creo”.<sup>1133</sup>

---

<sup>1133</sup> Cita de San Anselmo, también conocido como Anselmo de Canterbury (1033-1109). La cita latina aparece en el cap. 1, 18 del *Proslogion*: “[n]o busco tampoco entender para creer, sino que creo para entender. Pues creo también esto: «que si no creyera no entendería» (*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam*)”. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*. Estudio preliminar, traducción y notas de Judit Ribas y Jordi Corominas, Madrid, Tecnos, 1998, p. 100. En los apuntes de juventud de Kiyozawa, en un texto titulado “¿Cuál es el verdadero significado de la palabra fe o creencia?” recogía la definición de fe de distintos filósofos y, entre ellas, la de San Anselmo. En ese texto se puede leer: “el conocimiento debe fundamentarse en la fe y no la fe en un conocimiento previo desarrollado gracias a la duda y la especulación. Sin fe no hay experiencia y sin experiencia la comprensión es imposible”. KMZS, vol. IV, p. 232. Al final de cada una de las definiciones de la fe de pensadores occidentales (Mill, Jacobi, Locke, Gregorio de Nisa, etc.) que quedan listadas en el texto de Kiyozawa encontramos habitualmente dos abreviaciones “Ueb, H. P.” o “Schwg H. P.”, que respectivamente hacen referencia a las historias de la filosofía de Friedrich Ueberweg (1826-1871) y de Albert Schwegler (1819-1857). En el caso de la definición de San Anselmo, sin embargo, no aparece referencia alguna al final del resumen. Aún así, es más que probable que Kiyozawa extrajera tal resumen de una de estas dos obras. Se trata de dos ensayos cuyas traducciones inglesas utilizaba el profesor de Kiyozawa en la Universidad de Tokio, Ernest Fenollosa, como manuales de clase. De hecho, Kiyozawa también poseía ambas traducciones y las utilizó con frecuencia. Concretamente, en el catálogo de su biblioteca que elaboró Kiyozawa podemos ver que ambos ensayos están listados: “Seeley: Schwegler’s History of Philosophy” y “Ueberweg: History of Philosophy”. Cfr. KMZS, vol. IX, p. 337 y 339. Se trata de una referencia a *A history of philosophy: from Thales to the present time* de Friedrich Ueberweg, traducida por Geo S. Morris con adiciones de Noah Porter, London, Hodder & Stoughton, 1885 y de *A history of philosophy in epitome* de Albert Schwegler, traducida por Julius H. Seelye. New York, D. Appleton & company, 1884. Probablemente la cita de Anselmo se basara en la obra de Ueberweg. Afirmamos esto por dos razones: en primer lugar, porque en el caso de autores cristianos que aparecen citados antes que Anselmo, como son San Pablo, Clemente o Gregorio de Nisa, Kiyozawa deja constancia de que se está basando en la obra de Ueberweg y, en segundo lugar, porque en esa obra se ofrecen detalles sobre el pensamiento de San Anselmo, mientras que en la obra de Schwegler se cita a Anselmo sólo de pasada. En el escrito de Schwegler la referencia se limita a indicar que fue el padre de la escolástica y que fue un realista (pp. 144-145), mientras que en el ensayo de Ueberweg se ofrece un

## 9. Espiritualismo (conferencia impartida en 1901)<sup>1134</sup>

### I

Esta vez, bajo el título “Espiritualismo”, voy a hablarles durante dos o tres sesiones de dicho tema. Bien, en primer lugar querría comentar el propósito de esta charla: no me ocuparé aquí de investigaciones teóricas, ni daré una conferencia sobre los sutras, [sencillamente] mostraré (披瀝 *hireki*) ante ustedes mi fe, para que todos juntos nos regocijemos en la dicha de la religión.

La esencia de la religión es la llamada fe. En definitiva, en el ámbito de la religión, tanto las investigaciones teóricas, como las conferencias sobre textos sagrados no son importantes más que en la medida en que permiten desarrollar la fe. Desde el punto de vista estrictamente académico, la investigación teórica y la exégesis de textos son el propósito último, siendo la práctica algo secundario. A diferencia de esto, desde el punto de vista de la práctica pura, no existe la necesidad de realizar ninguna de esas actividades de investigación teórica, ni tampoco de hacer exégesis de textos. En el caso que nos ocupa, el de la religión, si debo pronunciarme a propósito de si ésta está más cercana a las disciplinas académicas o a la práctica diré, por supuesto, que está más próxima al ámbito práctico que al académico. En el caso de las prácticas [mundanas], es habitual que éstas se desarrollen en gran medida gracias al avance de la investigación, sin embargo, la religión no guarda relación alguna con ese progreso.

---

extenso resumen (pp. 380-385) cuyo contenido coincide con lo afirmado por Kiyozawa. Concretamente la cita de Kiyozawa concuerda con lo dicho por Ueberweg en el siguiente pasaje: “Anselmo defiende su posición con el siguiente argumento: sin fe no hay experiencia, y sin experiencia el conocimiento es imposible (*De Fide Trin.*, 3)”. F. Ueberweg, *op. cit.*, p. 380.

<sup>1134</sup> Conjunto de charlas impartidas durante el mes de julio de 1901 en la Décima Serie de Conferencias de la Asociación de Jóvenes Budistas de Kansai, realizada en la ciudad de Yokkaichi (四日市). Fue publicado en noviembre de 1901 en un volumen titulado *Compendio de lecciones sobre el budismo* (仏教講話集 *Bukkyō kōwa shū*), editado por dicha asociación budista. Posteriormente fue reproducido en el quinto volumen, sexto número, de *Mundo espiritual* (junio de 1905).



Debéis saber que, aunque digamos que la llamada religión es praxis, se trata de una clase peculiar de práctica, difiriendo su contenido esencial (趣 *omomuki*) del resto. Esto explica por qué el resto de praxis son limitadas e imperfectas, mientras que la religiosa es ilimitada y perfecta. Aquéllas avanzan gradualmente, mientras que ésta no avanza ni un ápice (ya que, si lo hiciera, significaría que no es perfecta e ilimitada). Por eso, el resto de prácticas (como la agricultura, la industria, etc.) avanzan junto con el progreso de la ciencia, mientras que, [por su parte], la religión no recibe influencia alguna de las investigaciones teóricas de la ciencia. Visto desde esta perspectiva no hay duda de que las llamadas investigaciones teóricas o las conferencias sobre textos sagrados poseen una relación especial con la religión (en otras palabras, sencillamente permiten desarrollar la fe religiosa). Dicho desde la perspectiva contraria (裏面 *rimen*): desde el punto de vista religioso, si a través de la exposición [sobre la religión] conseguimos desarrollar una fe verdadera, entonces se habrá logrado el objetivo de la argumentación. Nada importará si estos [argumentos] concuerdan o no con la razón. Por eso, aunque desde el punto de vista de la religión pueda explicarse la constitución del mundo, la organización de la sociedad, etcétera; teniendo en cuenta que su objetivo principal es el de desarrollar la fe, no nos debe preocupar lo más mínimo si tales tesis concuerdan o no con los principios científicos. Sencillamente se emplean los métodos más eficaces para el desarrollo de la fe, los llamados “recursos hábiles (善巧方便 jp. *zengyō hōben*)”.<sup>1135</sup>

---

<sup>1135</sup> Traducción del término sánscrito *upāya-kauśalya* que habitualmente es traducida al inglés como “*skillful means*” o “*expedient means*”. Este vocablo es utilizado dentro del budismo Mahāyāna para hacer referencia al método utilizado por los budas y seres iluminados (*bodhisattvas*) para guiar a los seres sintientes hacia la iluminación. Se trata de un “medio hábil” o “ingenioso” porque los budas y seres iluminados (*bodhisattvas*) adaptan las enseñanzas a las capacidades de su auditorio. Al mismo tiempo, este concepto constituye una ingeniosa estrategia hermenéutica para armonizar las numerosas y, en ocasiones, contradictorias enseñanzas contenidas en los innumerables textos budistas. Según esta teoría, las diferentes enseñanzas serían interpretadas como versiones de la misma verdad creadas por los seres iluminados con el fin de guiar hacia el nirvana a personas con diferente capacidad de comprensión. Además, esta misma teoría justifica incluso comportamientos inmorales, pues en ocasiones se recogen ejemplos en la literatura budista en que los budas y seres

Aquellos que desconocen la religión creen, sin embargo, que la práctica religiosa es idéntica al resto, que [la religión, al igual] que las otras prácticas, evoluciona gracias al desarrollo de la técnica o que varía en concordancia con el cambio de los tiempos. Y, de este modo, concluyen precipitadamente que la religión también debe avanzar en consonancia con el progreso científico o que debe transformarse según cada época, de manera que la religión que no concuerde con la ciencia y con la filosofía carecerá de valor. [Los que así piensan] dicen, entre otras cosas, que las enseñanzas de hace tres mil años ya no sirven en la actualidad. Éste es el tipo de afirmaciones que realizan quienes desconocen lo que [en verdad] es la religión.<sup>1136</sup> Se trata de una falacia que nace del desconocimiento de la relación entre la religión y la ciencia, así como entre la religión y las otras prácticas. Aquellos que caen en este tipo de error y son incapaces de comprender (辨知 *benchi*) su equivocación son los que merecen más compasión. Además, el caso de los que, al escuchar estas teorías erróneas, se sienten confundidos y, pese a que divisan las puertas (門戸 *monko*) de la religión, no son capaces de atravesarlas, merece mayor conmiseración si cabe.

Por eso, en la actualidad, cuando se insiste hasta el hastío (喧傳 *kenden*) en la importancia de las investigaciones científicas e históricas, cuando tanto se habla de civilización (文明 *bunmei*), de progreso (開化 *kaika*), de avance, de desarrollo; en este periodo en que se intenta controlar las mentes de la gente, aquellos que tienen aspiraciones religiosas deben saber que, por encima de todo, la esencia de la religión es la fe y que ésta no se ve alterada por los principios científicos ni por los vaivenes de cada época. Este

---

iluminados (*bodhisattvas*) se ven obligados a vulnerar los preceptos para así facilitar la comprensión de la verdad budista.

<sup>1136</sup> El texto indica けれども (*keredomo*), una conjunción adversativa que podría traducirse como “pero”, “sin embargo” o “no obstante”. A nuestro entender el uso de dicha expresión carece de sentido en este contexto, pues la frase que encabeza esa conjunción es, en realidad, una explicación de la frase anterior. Por este motivo por el que hemos decidido eliminarla de la traducción.

punto de vista constituye la puerta de entrada al espiritualismo.

## II

Cuando el espiritualismo no es entendido con claridad, resulta inevitable caer en el error de pensar que la religión se ve influenciada por el desarrollo de las ciencias o por las transformaciones que se producen en cada época. Obviamente, [los que defienden tales ideas] no creen estar en un error. En el periodo de la Restauración Meiji (1868), debido a la gran confusión que se produjo en el terreno de la política, la religión quedó prácticamente olvidada. Cuando volvió la calma, la religión pasó a ser un tema sobre el que todos opinaban. La primera discusión que se produjo giraba en torno a la concepción astronómica [budista centrada en] el monte Sumeru,<sup>1137</sup> por un lado, y el creacionismo [cristiano], por otro. Es por todos sabido que autores como Sada Kaiseki (佐田介石 1818-1882)<sup>1138</sup> o Kamuro Anne (禿安慧 1819-1901)<sup>1139</sup> se esforzaron denodadamente por defender las teorías cosmológicas que aparecen en los sutras budistas, con el monte Sumeru ocupando el centro del mundo. Además, la teoría creacionista que aparece en el *Antiguo Testamento* fue motivo de encendidas (盛ん *sakan*) apologías y críticas (aún hoy en día persiste la misma situación). En definitiva, podríamos decir que en aquel entonces aún no se había comprendido que, [si bien] en el ámbito de las disciplinas [científicas] es necesario investigar en profundidad

---

<sup>1137</sup> Según la cosmología tradicional budista en el centro de nuestro mundo existiría una montaña de grandes dimensiones. En realidad, constituiría el centro de cada uno los millones de “pequeños mundos (小世界 *shō sekai*)” que conformarían el universo. Este accidente geográfico, conocido como el monte Sumeru (*shumisen* 須弥山), fue motivo de encendidas disputas entre bonzos japoneses e intelectuales confucianos durante el periodo Edo y, más tarde, en las primeras décadas de la era Meiji continuó siendo uno de los temas más debatidos entre los monjes budistas más tradicionalistas, que defendían la veracidad de esta cosmología, y los abogados del pensamiento científico que la negaban.

<sup>1138</sup> Monje del budismo Shin, acérrimo defensor de la cosmología tradicional budista, abanderado de las corrientes más nacionalistas, contrario a la filosofía, las teorías científicas y, en general, a todo aquello llegado desde Occidente.

<sup>1139</sup> Como en el caso anterior, se trata de un monje Shin paladín de las posturas tradicionalistas, que defendió la cosmología budista en ensayos como *Sutra sobre la cosmología de las tres letras [i. e. Amida]* (天文三字経 *Tenmon sanji kyō* 1874). En 1867 publicó un panfleto anticristiano titulado *Nuevo ensayo sobre la protección de la enseñanza budista* (護法新論 *Gohō shinron*).

con el fin de explicar cómo es el mundo y cuál es la constitución del universo, [en realidad] ninguna de ellas supone estorbo alguno para la religión.

Sin embargo, posteriormente estas teorías fueron cambiando de forma espontánea, desapareciendo las disputas cuyo fin era discernir el valor del budismo y del cristianismo a partir de las explicaciones astronómicas o creacionistas. En su lugar, se intentó determinar el valor de la religión a partir de discusiones sobre las llamadas cuestiones filosóficas, como, por ejemplo: la inmortalidad del alma, la existencia de un único Dios, la teoría según la cual todos los fenómenos constituyen la realidad última (諸法実相 *shohō jissō*)<sup>1140</sup> y otros temas similares. Este fue el caso de [un conjunto de textos] que van desde el *Prefacio a la revitalización del budismo* de Inoue Enryō (井上円了 1858-1919), pasando por el *Ensayo sistemático sobre el budismo* de Nakanishi Ushio (中西牛郎 1859-1930),<sup>1141</sup> hasta el *Ensayo sobre la unidad del budismo* de Murakami Senshō (村上専精 1851-1929), y que dieron lugar a discusiones que aún hoy se producen en torno al monoteísmo, al panteísmo y demás temas.

---

<sup>1140</sup> Concepto central del budismo cuyo significado primigenio era “el verdadero carácter de todos los fenómenos”, esto es, una alusión a la naturaleza impermanente y a la ausencia de sustancialidad de todos los existentes. Sin embargo, en China, particularmente en el seno del budismo Tiān tāi, se hizo una lectura diferente de dicha sentencia, entendiéndolo como una afirmación radical de la realidad, de modo que vendría a decir algo así como: “todo lo que existe es, tal cual, la realidad última”. Una interpretación que, tras ser introducida en Japón, se extendería rápidamente entre los teóricos budistas. Posteriormente, durante la era Meiji, esta máxima fue dada a conocer fuera de los círculos budistas gracias a autores como Inoue Tetsujirō, quienes enarbolaban estas teorías como máximas representativas de lo que concebían como una filosofía nipona comparable a la tradición filosófica occidental.

<sup>1141</sup> Intelectual japonés del periodo Meiji íntimamente relacionado con los movimientos nacionalistas. Tras formarse en la tradición académica neoconfuciana, se dedicó a los estudios de la lengua inglesa y la cultura occidental. Posteriormente, sin embargo, se interesaría por el budismo y recibiría una beca del Higashi Hongan-ji para estudiar en Estados Unidos. Tras su regreso a Japón desempeñaría labores de enseñanza en una institución educativa asociada a esa escuela budista. En aquellos años participaría del movimiento *Nuevo budismo* (新仏教 *shin bukkyō*), cuestión sobre la que publicaría el libro *Ensayo sobre el nuevo budismo* (新仏教論 *Shin bukkyō ron*) en 1892. Paulatinamente se alejaría del budismo para interesarse por corrientes relacionadas con el Shinto, particularmente la doctrina Fusōkyō (扶桑教) de la escuela Tenri (天理教), organización religiosa que le encargó la recopilación de sus textos sagrados. Cfr. *Gran diccionario biográfico del Japón. Vol. IV* (日本人名大事典. 第4巻 *Nihon jinmei daijiten. Dai yon kan*). Tōkyō, Heibon sha, 1979, p. 563.

Sin embargo, esta [corriente] que pretende establecer el valor de la religión a partir del esclarecimiento de este tipo de problemas filosóficos, paulatinamente ha ido perdiendo vigor. En su lugar, ahora, gracias a que se ha comprendido que la religión no es una teoría sino una práctica, se discute sobre los beneficios de la religión para la sociedad, o se dice que, desde el punto de vista de la ética, las acciones morales deben constituir el criterio (標準 *hyōjun*) a partir del cual juzgar [la religión]. De tal modo, hoy en día se ha puesto de moda considerar que aquellas religiones que no contribuyan al desarrollo de la sociedad son inútiles y dañinas, o que si, [visto] desde el punto de vista de la ética, [tales credos] no inspiran acciones morales, entonces son superfluas y perjudiciales. Por eso se reclama a la religión que de ahora en adelante sea emprendedora, secular, ética, activa, etcétera.

En primer lugar, creo que esta [última opinión] constituye el mayor de los errores en torno [a la naturaleza] de la religión. Digo esto porque la religión va más allá de los beneficios que pueda reportar a la sociedad o de un comportamiento ético. Si entendemos que pertenece a otro universo se nos abrirán [entonces] sus puertas y, tras dar un paso hacia su interior, ya no sentiremos necesidad [alguna] de valorar la religión desde el exterior. Este es precisamente el fundamento en el que se basa el espiritualismo. Por eso el espiritualismo no toma como criterio (標準 *hyōjun*) perspectivas ajenas a la religión (門外 *mongai*), sino que establece un criterio interno. No observa su constitución objetiva, sino que considera primordial la mente (心地 *shinji*)<sup>1142</sup> subjetiva. [Se trata de un punto de vista que] a veces he descrito como “introspectivismo” y otras como “subjetivismo”.

---

<sup>1142</sup> Literalmente “corazón (心 *shin*)” y “tierra (土 *do*)”. Término propio del vocabulario budista, leído como *shinchi* por los miembros del budismo Zen. Su significado es la mente original que todos poseemos y que constituye nuestro fundamento. El ideograma de tierra tiene un significado metafórico que no sólo alude a su naturaleza fundamental sino a que, al igual que la tierra, sería la facultad que generaría todos los fenómenos.

Aunque hayamos bautizado nuestro movimiento del modo antes indicado [como introspectivismo], es evidente que reconocemos tanto la existencia del [mundo] interno como del externo, la existencia de lo objetivo y de lo subjetivo. Simplemente, no consideramos relevante la contemplación del mundo exterior, la perspectiva objetiva, y juzgamos central (枢機 *sūki*) la contemplación del mundo interior, la perspectiva subjetiva. De ningún modo, sin embargo, [el espiritualismo] se retira del mundo exterior o pretende eliminar la perspectiva objetiva. Aún más, no aboga por las teorías idealistas, ni por negar la existencia de lo objetivo. Éste es el motivo por el que, en la charla del día anterior, dije que el espiritualismo no tiene relación alguna con las teorías académicas. Por mucho que las doctrinas científicas se diversifiquen, se desarrollen, florezcan o decaigan, en modo alguno afectará al espiritualismo. Éste no se deja influenciar por las diferentes teorías propias de las disciplinas académicas [como aquellas que versan] sobre la interrelación entre cuerpo y mente, el vínculo entre lo material y lo mental, la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo o sobre las leyes según las cuales se manifiestan (顯現 *kengen*) todos los fenómenos naturales.

El espiritualismo no supondrá obstáculo alguno para aquellos que adopten las teorías heliocéntricas, ni tampoco para los que opten por el geocentrismo. De ningún modo constituirá una traba para los que adopten posiciones materialistas, pero tampoco para los que se sumen al idealismo. No será un impedimento si se quiere sostener el monoteísmo, pero tampoco si se quiere profesar el panteísmo. No sólo en el ámbito teórico no supondrá obstáculo alguno para las opiniones de la gente, sino que, en el terreno de la práctica, el espiritualismo de ningún modo determinará qué es el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, etc. Razón por la que, por ejemplo, aunque alguien me golpee y me insulte, el espiritualismo no considerará que se trata de una acción mala o aviesa. [Es más] desde el punto de vista del espiritualismo no puede decirse que tal acción haya sido buena, mala, correcta o incorrecta para mí, pues ésta no guarda relación alguna [con dichas categorías]. En todo caso,

si quisiéramos juzgarla (定めん *sadamen*) de algún modo, diríamos que, si sus golpes e insultos han producido en mí alegría, su acción será buena, correcta; si, por el contrario, han despertado en mí la ira, serán malas e incorrectas. En definitiva, lo que me produce alegría es bueno, lo que me enfurece es malo.

No estamos hablando aquí, sin embargo, de establecer objetivamente qué cosas deben producir en mí alegría y cuáles deben enfurecerme. El espiritualismo proclama que, si conseguimos desarrollar nuestras emociones (心機 *shinki*) entonces, ocurriese lo que ocurriese, nunca nos enfadaríamos y lograríamos estar siempre contentos. De este modo, si sufrimos por las circunstancias que nos rodean, si nos encolerizamos ante las acciones de los demás, es porque no hemos transformado nuestros sentimientos (心機 *shinki*). Razón por la que el espiritualismo nos guía [del siguiente modo]: en vez de criticar las circunstancias externas y las acciones de los demás (事行 *jikō*), recomienda que, en caso de que el comportamiento de los demás produzca en nosotros dolor, reflexionemos (反觀内省 *hankan naisei*) e intentemos transformar nuestro estado de ánimo.

### III

El espiritualismo es una doctrina relacionada con la práctica que no necesita de teorías académicas. Con el propósito de estimular esa práctica [ahora] voy a hablarles sobre un ideal (理想 *risō*). Podríamos llamarlo “el ideal de la unidad de todas las cosas” o “el principio de la consustancialidad de todas las cosas”. Sin embargo, la unión de la totalidad que preconiza el espiritualismo no es un principio o una teoría filosófica. Que hablemos de la unidad de todas las cosas no quiere decir que estemos proponiendo una postura monista y, de este modo, rechazando el dualismo, o que propongamos

el monismo idealista <sup>1143</sup> en detrimento del monismo materialista. [El espiritualismo], a diferencia de la ciencia, no pretende llevar a cabo la denominada investigación teórica del universo, estableciendo que esto es verdad y aquello contrario es falso, etcétera. Tal y como he explicado antes, [el espiritualismo] no constituye estorbo alguno para los que se comprometen con el materialismo, el idealismo, el monismo, el dualismo o cualquier otra teoría. Más aún, el espiritualismo ofrecerá a esas personas una guía para actuar.

Querría aclarar ahora el significado del concepto “unidad de todas las cosas” que antes he mencionado. Cuando he hablado de la unidad de todas las cosas desde el punto de vista del espiritualismo me refería a que, dependiendo de qué manera asentemos nuestro espíritu (精神の坐り様によりて *seishin no suwari yō ni yorite*), seremos capaces de adoptar el punto de vista de la unidad de todas las cosas. Dicho de otro modo, podríamos afirmar que hablar de “unidad de todas las cosas” es una profesión de fe en modo alguno relacionada con las investigaciones filosóficas y científicas. El espiritualismo no interviene en discusiones que, partiendo del punto de vista de la realidad objetiva, pretenden averiguar cuestiones como, por ejemplo, si todas las cosas constituyen o no una unidad (一体 *ittai*).

Esta es la razón por la que el espiritualismo ni rechaza que la perspectiva objetiva y la subjetiva se opongan entre sí, ni tampoco encuentra inconveniente en que ambas coexistan, (más bien, al contrario, juzgar, tal y como reconoce la gente corriente, que yo y las cosas nos oponemos es el punto de vista más práctico (便宜 *bengi*)). Por otra parte, [el espiritualismo] tampoco criticará el punto de vista que concibe las cosas del mundo exterior como innumerables existencias independientes entre sí, (mejor dicho, creo

---

<sup>1143</sup> El texto indica 唯心一元体 (*yuishin ichigen tai*), esto es, “la sustancial monista idealista”, término inexistente en japonés. Probablemente se trata de un errata, de modo que hemos optado por traducirlo como “monismo idealista (唯心一元論 *yuishin ichigen ron*)”, tal y como se indica en la edición de las obras completas. KMZS vol. V p. 379, nota 116.



que también se trata de una clase de enseñanza útil (便宜 *bengi*). Bien considere que las llamadas cosas externas y objetivas son innumerables existentes ajenos a mí, o, por el contrario, juzgue que todos constituimos una esencia inseparable, o que todo me pertenece (属す *zoku suru*), al fin y al cabo todo dependerá del fundamento [último] de nuestro espíritu. Como dice [el Buda en] *El sutra del Loto*: “ahora todo lo que hay en los tres mundos es mío, todos los seres que habitan en ellos son mis hijos”,<sup>1144</sup> o *El sutra de la guirnalda*: “los tres mundos no son más que la mente (三界唯一心 *ch. sānjiè wéi yīxīn*)”.<sup>1145</sup> Los tres mundos [de los que se habla en las citas] equivalen a la totalidad del universo, mientras que los seres son todos los fenómenos del universo.<sup>1146</sup> Además [encontramos otras citas como] “no hay existencia (sk. *dharma*) alguna fuera de nuestra mente”<sup>1147</sup> o “todo es conciencia (一切唯識

<sup>1144</sup> Fragmento citado anteriormente en “La unidad de todas las cosas”.

<sup>1145</sup> Se trata de uno de los cuatro versos que componen una célebre máxima inspirada en algunos pasajes del *Sutra de la guirnalda*, que a su vez se basaría en los principios filosóficos de la tradición budista Yogacāra, caracterizada por sus planteamientos epistemológicos de carácter idealista. Concretamente resumiría los fragmentos T9, p. 465c, correspondientes a la versión china más antigua del *Sutra de la guirnalda*, en sesenta volúmenes, realizada a principios del s. V por Buddhabhadra y T37, p. 194a, en la traducción al chino realizada a finales del s. VII, compuesta de ochenta volúmenes, por Śikṣānanda. El poema completo dice así: “los tres mundos son sólo la mente, fuera de la mente no hay existente (sk. *dharma*) alguno. No hay diferencia alguna entre el corazón, el Buda y los seres sintientes (三界唯一心、心外無別法、心仏及衆生、是三無差別 *ch. sānjiè wéi yīxīn, xīnwài wú biéfǎ, xīnfó jí zhòngshēng, shì sān wú chābié*)”. Dicho esto, pese a que la máxima a que se refiere Kiyozawa se inspiraría en el citado *Sutra de la guirnalda*, su origen es posterior. Tradicionalmente se seguía la indicación del profesor Oda quien, en su diccionario, señalaba que esta cita se remontaría al texto *Breve tratado sobre la ascesis individual* (自行略記 *Jigyō ryakki*), atribuido al monje Genshin (942-1017), aunque su autoría es dudosa. Cfr. T. Oda, *op. cit.*, p. 608. Sin embargo, recientemente el profesor Ōkubo Ryōshun ha llamado la atención sobre la existencia de un texto previo en que aparece dicho fragmento. Concretamente, se trata de un intercambio epistolar entre el monje Tendai japonés Kōjō (光定 779-858) y el monje Tiāntái chino Zōngyīn (宗穎 ¿?). Cfr. Ōkubo Ryōshun 大久保良峻, “Comentario a las conferencias de la sesión número nueve (セッションNo.9の発表に対するコメント *Sesshon no. 9 no happyō ni taisuru komento*)”. En *Anuario de la asociación de estudios del budismo japonés* (日本仏教学会年報 *Nihon bukkō gakkai nenpō*), no. 77, 2012, pp. 277-278.

<sup>1146</sup> Aquí Kiyozawa realiza una interpretación en clave panteísta del vocablo seres sintientes (sk. *sattva*), traducido al chino como 衆生 (*ch. zhòngshēng*, jp. *shujō*) o 有情 (*ch. yǒuqíng*, jp. *ujō*). Se trata de un término que haría referencia al conjunto de los seres sintientes, y especialmente a los seres humanos. Aunque este término poseía el significado de seres sintientes, la lectura que hace Kiyozawa no es inverosímil, ya que entronca con algunas de las exégesis realizadas por corrientes budistas del Asia Oriental, que consideraban que el conjunto del universo, incluidos los seres inanimados, podían alcanzar la iluminación.

<sup>1147</sup> Fragmento citado anteriormente en “La unidad de todas las cosas”.

ch. *yīqiè wéishí*)”<sup>1148</sup> o “la mente [contiene] la realidad (一心法界 ch. *yīxīn fǎjiè*)”,<sup>1149</sup> “el conjunto de las cosas constituyen la realidad última (万法是真如 ch. *wànfǎ shì zhēnrú*)”,<sup>1150</sup> en que se explica de diversas formas el significado de la unidad de todas las cosas.

Dado que tal significado sólo se comprende con claridad una vez llegamos a este punto de vista, si no lo alcanzamos resultará imposible entenderlo. Aún si conseguimos comprenderlo temporalmente, es muy difícil gozar permanentemente de dicho estado de espíritu. Sin embargo, si nos planteamos cómo se puede alcanzar [definitivamente] este punto de vista, de qué modo podremos afianzarnos (住する *jū suru*) en él, diremos que no es algo que podamos explicar recurriendo a las palabras, sino que, más bien, debemos resolverlo a través de la práctica, de la experiencia.

Por este motivo ahora voy a dar uno o dos ejemplos para que sirvan de referencia: en la medida en que el universo es parte de mí, no puedo desentenderme de nada; en la medida en que todos los animales son mis hijos, no debo dañar ni a un sólo insecto. Los sentimientos de piedad, tenacidad espiritual (忍辱 *ninniku*),<sup>1151</sup> veneración (恭敬 *kugyō*), respeto y demás deben brotar de forma natural. Del mismo modo, en la medida en que todas

<sup>1148</sup> Máxima que resume los planteamientos filosóficos del budismo *yogacāra*, escuela india que tuvo gran influencia en la China del s. VII y posteriormente en Japón. Concretamente está incluida en el texto *Ensayo sobre la perfección de la sólo-conciencia* (成唯識論 ch. *Chéng wéishì lùn*), una selección de textos traducidos al chino clásico por el monje Xuán Zàng (玄奘 602/603-664), que constituye la obra central del budismo *Yogacāra* en China. Cfr. T31, p. 38c.

<sup>1149</sup> Alusión a un pasaje que se encuentra, entre otros, en la *Interpretación del tratado sobre el Mahāyāna* (釈摩訶衍論 *Shì móhéyǎn lùn*). En el encabezamiento de este escrito se indica que se trataría de una traducción del sánscrito, pero hoy en día se considera que es un apócrifo escrito alrededor del s. VII en Corea o en China. Cfr. T32, p. 600a.

<sup>1150</sup> Referencia recogida en diversos textos de la tradición budista. En Japón, la obra más destacada que contiene esta máxima es la *Colección de hojas recogidas en arroyos tempestuosos* (溪嵐拾葉集 *Keiran shūyō shū*), compuesta en el s. XIV en el seno de la tradición Tendai. Cfr. T76, 705c.

<sup>1151</sup> Hace referencia a la tercera de las seis perfecciones que caracterizan a un ser iluminado (*bodhisattva*); concretamente la perseverancia, aquí traducida por “tenacidad espiritual”. El resto son: la caridad, el respeto de los preceptos, la diligencia, la meditación y la sabiduría.

las cosas del universo son parte de mí y que el conjunto de los animales son hijos míos, me siento responsable de todo cuanto puebla el universo. Aunque tan sólo un inocente sea condenado a muerte, o sea castigado, no podré eximirme de la responsabilidad que tengo hacia él.

Damas y caballeros que están hoy aquí presentes, ¿cuál es su noción de la responsabilidad? ¿Acaso no piensan: “esto es responsabilidad mía”, “aquello es responsabilidad de los demás”? De tal modo establecen divisiones respecto a la responsabilidad mundana (天下の責任 *tenka no sekinin*). [No obstante,] desde la postura ideal de la unidad de todas las cosas el sentimiento de responsabilidad no puede fraccionarse. [Por ejemplo,] las enseñanzas chinas del ideal del buen gobernante (王道 *ōdō*) [tradicionalmente] han hablado de la responsabilidad plena que siempre tiene el emperador. Se trata del ideal de que el emperador sienta lo mismo que todo el pueblo (億兆 *okuchō*), al mismo tiempo que el emperador tiene la esperanza de que sus súbditos dejen a un lado sus sentimientos egoístas y se ponga en su lugar. El poema escrito por el emperador: “cuando, desde lo alto de una casa, observo cómo se eleva hacia el cielo el humo de los hogares [¡ah!, parece que el pueblo vive en la abundancia]”<sup>1152</sup> [expresa] el concepto de responsabilidad absoluta del espiritualismo.

La mente iluminada (仏心 *busshin*),<sup>1153</sup> que considera a todos los

---

<sup>1152</sup> Se trata de un *waka* (和歌), esto es, un poema de estilo japonés compuesto por veintidós caracteres. En este caso es un poema atribuido al emperador Nintoku (仁徳 s. V), recogido en el séptimo volumen de la *Nueva recopilación de los waka antiguos y modernos* (新古今和歌集 *Shin kokin wakashū*), realizada a principios del s. XIII. Cfr. Kubota Jun 久保田淳 (ed.), *Edición completa anotada y crítica de la nueva recopilación de los antiguos y modernos waka, vol. IV* (新古今和歌集全評釈. 第四卷 *Shin kokin wakashū zenhyōshaku. Daiyon kan*). Tōkyō, Kōdansha, 1977, pp. 11-15. La cita de Kiyozawa es fragmentaria, la hemos completado entre corchetes.

<sup>1153</sup> Literalmente “mente del buda” o “mente búdica”, en inglés suele traducirse como *buddha-mind*. Tiene dos significados: en primer lugar, la mente / corazón del buda, normalmente utilizada en alusión a la gran compasión de estos seres despiertos; y, en segundo lugar, haría alusión a la teoría según la cual todos los seres poseemos una mente pura e iluminada. Una iluminación que no consistiría tanto en alcanzar algo que no poseemos, como en poder bucear en nuestro interior y, una vez liberados del apego, las aflicciones y la

animales como hijos suyos, en modo alguno considera que la responsabilidad sea fraccionable. Mientras la mente no despierte es inevitable concebir la responsabilidad de forma fragmentaria. Si alguien desarrolla esa mente despierta y pretende observar el mundo desde dicha perspectiva, de ningún modo puede concebir la responsabilidad como algo separado. Si alguien me engaña, me vitupera y me humilla, parece lógico pensar que en modo alguno podríamos perdonarlo. Sin embargo, el concepto de responsabilidad absoluta debería eliminar por completo el sentimiento de venganza. Al pensar [cosas como] que los profesores son unos depravados, los trabajadores son viles, los monjes son malvados o los seguidores de religiones extranjeras son ruines, sencillamente continuamos aplicando el principio de la responsabilidad parcial y, en consecuencia, vamos en contra del principio de responsabilidad total [que propugna] el espiritualismo. En el interludio [necesario] hasta que [dejemos] por completo de razonar con [conceptos] como “responsabilidad”, es deseable que cultivemos una tierra de bienestar asumiendo una responsabilidad no fragmentaria, antes que asumir una responsabilidad parcial y sembrar la semilla de la discordia sobre la faz del planeta.

Sin embargo, cuando hablamos de responsabilidad total o de no dividir la responsabilidad, es posible que, debido a que el espiritualismo aún no se ha entendido con claridad, surja en nosotros una idea que genere enorme preocupación y angustia. La gente cree que en el mundo existen el bien y el mal, los llamados buenos y malos actos, etcétera. Sobre esto existe una división entre la perspectiva subjetivista y la objetivista. Esta última considera que el bien, el mal, la corrección, la incorrección, las malas acciones, los buenos actos y demás, son realidades objetivas que se encuentran fuera de nuestra mente, mientras que el llamado subjetivismo considera que todas estas cosas existen en nuestro interior. [Si debe elegir] entre estos dos planteamientos, el espiritualismo por supuesto asume el subjetivismo. De tal modo, [cuando decimos que] el yo tiene una

---

ignorancia, descubrir que esa naturaleza despierta ya estaba presente.

responsabilidad absoluta hacia todas las cosas, no [nos referimos a que] la responsabilidad esté fuera de mi mente. [En realidad] sólo con que mi mente sea pura, todo el universo será puro. Esta teoría se asienta sobre el principio de que “si nuestro corazón es puro también la tierra del buda lo será”<sup>1154</sup> o [sobre] la máxima “purificad vuestro corazón (自淨其意 *jijō goi*)”.<sup>1155</sup> No debemos preocuparnos o esforzarnos por hacer nada más al margen de esto. Razón por la cual, si anhelamos purificar esa mente, si en ella no existe un fundamento firme, sólido, resuelto, inamovible, tal aspiración no podrá realizarse. El mencionado fundamento no es otro que la ilimitada compasión del Buda. Si abrimos los ojos de nuestra mente (心眼 *shingen*)<sup>1156</sup> veremos esa gran luz (光明 *kōmyō*)<sup>1157</sup> compasiva que nos ilumina y nos protege incesantemente. Aunque, cuando hablo de “abrir la mente” o de “ver la luz”, no deja de ser una manera metafórica de hablar.

Sobre esto voy a explicar ahora un caso que resultará instructivo. Hubo una vez un hombre que entró a robar a una casa. Cuando el propietario [descubrió al ladrón] vio brillar ante sus ojos la afilada *katana* (秋水 *shūsui*) [que aquél empuñaba]. Entonces, repentinamente, [sufrió un arrebató]. Cobró conciencia de la verdad de la inpermanencia de las cosas (無常觀 *mujōkan*) e inmediatamente se dirigió al ladrón diciéndole: “coge cualquier cosa que quieras, elige a placer, si quieres dinero está allí, si quieres ropa está allá...”.

<sup>1154</sup> Citado anteriormente en el texto “Espiritualismo”.

<sup>1155</sup> Se trata de una estrofa del poema conocido como “El verso de [la moralidad] compartida por los siete budas (七仏通戒偈 *ch. Qīfó tōngjiè jié* jp. *Shichibutsu tsūkai ge*)”, que haría referencia al principio esencial que tanto los seis budas que existieron en el pasado, como el buda de nuestra era, es decir el buda Śakyā, compartirían. La leyenda dice que este verso habría sido recitado por el buda Kassapa (迦葉 *ch. Jiāshě* jp. *Kashō*), el sexto de esos budas en aparecer en nuestro mundo y, por lo tanto, el buda precedente a Śakyā, quien habría dicho: “sin hacer el mal / sino realizando todos los buenos [actos] / purificamos nuestro corazón / esta es la enseñanza de los budas” (諸惡莫作、諸善奉行、自淨其意、是諸佛教 *ch. zhūwù mòzuò, zhūshàn fēngxíng, zìjìng qí yì, shì zhū fōjiào*). Cita que puede encontrarse, por ejemplo, en la traducción china de los *Āgama*, concretamente en T2, p. 551a.

<sup>1156</sup> También puede equivaler a sabiduría.

<sup>1157</sup> La “luz radiante” es uno de los símbolos más conocidos de la sabiduría de un buda o un ser iluminado (*bodhisattva*) que permitiría acabar con la oscuridad y manifestar la verdad. A su vez, “oscuridad” es un tropo de la ignorancia y el apego a las pasiones. Esta imagen se utiliza particularmente para hacer referencia al buda Amida de quien se dice que irradiaría hasta doce tipos diferentes de este resplandor liberador.

Mientras le explicaba esto de forma cortés y diligente el ladrón también se sintió poseído por una extraña emoción, súbitamente cambió su actitud y le dijo al propietario: “no deseo tu dinero, ni tu ropa, sólo quiero que me expliques por qué me ha invadido esta extraña sensación”. Al final ambas personas pasaron toda la noche dialogando y se separaron al amanecer.

Quizá esta historia parezca excesivamente insólita, pero en realidad yo he experimentado no pocos casos que seguían un patrón similar. Creo que todos, cuando nos emocionamos, cuando experimentamos una profunda impresión en nuestro interior, cuando sentimos admiración o cuando estamos inspirados, es cuando verdaderamente desarrollamos nuestra sensibilidad (心機開展 *shinki kaiten*). Si intentamos dar una explicación de por qué influyen sobre nosotros los estados de ánimo, ¿no es cierto que poco podremos decir aparte de que se trata de algo misterioso? Y, sin embargo, no es [un fenómeno] infrecuente. Si buscamos casos [concretos] en nuestra vida diaria podremos encontrarlos por doquier.

#### IV

En la charla anterior expliqué brevemente el significado esencial del [principio] preconizado por el espiritualismo según el cual cada individuo debe sentirse responsable del conjunto del universo. Hoy creo que es pertinente hacer una breve aclaración sobre una cuestión a la que hice alusión de forma vaga en la anterior conferencia. Desearía explicar con mayor precisión [el concepto de responsabilidad].

Parece que la llamada responsabilidad ([cuyo significado] queda, de alguna forma, expresado en los [dos] caracteres que componen la palabra)<sup>1158</sup>

---

<sup>1158</sup> Esta frase resulta prácticamente intraducible. En él Kiyozawa alude a que los caracteres que componen el término responsabilidad (責任 *sekinin*), esto es, “acosar, acuciar o apremiar (責める *semeru*)” y “encargar o dejar en manos de (任せる *makaseru*)”, por separado ya expresan en cierto modo el significado a que da lugar esa unión.

en numerosas ocasiones encierra una especie de angustia, aún mayor si asumimos la responsabilidad de la totalidad del universo. Sin embargo, la responsabilidad absoluta que surge del espiritualismo no implica tal sufrimiento. Si nos preguntamos por las circunstancias que dan lugar a esa [angustia] diremos que nace de la responsabilidad tal y como es comúnmente entendida, es decir, en tanto que se asienta en una [concepción] del universo como conformado por sustancias separadas. Pues, si entendemos la responsabilidad como un deber nuestro respecto de las cosas externas y de las otras personas, cuando no podamos cumplir [con nuestras obligaciones], o bien haremos sufrir a los demás o ellos nos harán sufrir a nosotros. Es por eso que la llamada responsabilidad se convierte en la causa que produce tanto mi sufrimiento como el del prójimo.

Por su parte, en el caso de la responsabilidad que se asienta sobre [el ideal de] la unidad de todas las cosas, al compartir el sujeto del que emana la responsabilidad y aquel afectado por esa responsabilidad un mismo sentimiento, [ambas] clases de padecimiento se desvanecen al unísono. La responsabilidad absoluta y la irresponsabilidad constituyen un mismo estado mental. Dicho de otro modo, una vez la responsabilidad ya no sea más que la obligación que yo tengo hacia mí mismo, entenderemos con claridad aquello que se dice de “recogerás lo que siembres (自業自得 *jigō jitoku*)”.<sup>1159</sup> Por consiguiente, gracias a que somos capaces de someternos libremente al curso de los acontecimientos, en modo alguno sentiremos un sufrimiento generado por la opresión, la sujeción, etcétera, sino que podremos actuar siempre libremente, sintiendo alegría y gozo.

Se suele decir que la obediencia está ligada al sufrimiento, pero esto

---

<sup>1159</sup> Se trata de una máxima budista que resume el retribucionismo moral budista (popularmente conocido como la teoría del karma) y que, literalmente, podríamos traducir como “según nuestras acciones (sk. *karma*) así serán los resultados”. Esto es, nuestro comportamiento en vidas anteriores explica, en buena parte, nuestras circunstancias vitales actuales, al igual que nuestras acciones en el presente influirán sobre nuestra vida actual, así como en nuestro destino en las existencias venideras.

no ocurre cuando nos sometemos por nuestra propia voluntad. [En ese caso se tratará del] llamado libre sometimiento, que no producirá angustia alguna sino que siempre irá acompañada de alegría y gozo. Imagino que cada uno de ustedes ha experimentado estos sentimientos en multitud de ocasiones, ¿acaso no es así? Una misma cosa, si bien nos disgusta cuando es impuesta por los otros, ¿no es verdad que produce en nosotros gozo y alegría cuando lo hacemos *motu proprio*? Algo semejante ocurre con el trabajo o con las adversidades: cuando lo hacemos por iniciativa propia sentimos una enorme satisfacción, pero si son los demás los que nos obligan a trabajar o los que nos ponen en dificultades sentimos una rabia insoportable.

A diferencia de esto, cuando, basándonos en el espiritualismo, cobramos conciencia de que tenemos absoluta responsabilidad hacia el conjunto del universo, todas las acciones pasan a ser libres. De modo que ya no sentiremos presión o restricción externa alguna, viviendo siempre libres, despreocupándonos de los menesteres mundanos. Claro está, que para llegar a dicho estado mental debemos prestar más atención a la formación espiritual y a la instrucción, siendo particularmente importante la introspección (反觀內省 *hankan naisei*). Cuando los antiguos hablaban de reflexionar tres veces al día (三省 *sansei*)<sup>1160</sup> nos estaban enseñando [precisamente] esto. Nosotros, al dar la espalda al ideal de la unidad de todas las cosas y seguir una manera de pensar que fracciona el universo, vivimos en la perspectiva ilusoria (妄見 *mōken*) de que existe una diferencia (差別 *shabetsu*) [sustancial] entre el yo y los otros, entre esto y aquello; incapaces de vivir sosegadamente (安ずる *anzuru*) en el mundo alumbrado por la compasión no-dual (平等 *byōdō*).<sup>1161</sup>

---

<sup>1160</sup> Alusión a una máxima confuciana incluida en el primer capítulo de las *Analectas*, conocido bajo el título de Xué ér (学而): “Zēngzi dijo: ‘cada día examino tres cosas. ¿He sido leal en mi relación con los demás? ¿He sido o no sincero en mi trato con los amigos? ¿He puesto o no en práctica las enseñanzas que me han sido transmitidas?’ (曾子曰、‘吾日三省吾身、為人謀而不忠乎、與朋友交(言)而不信乎、傳不習乎’ ch. *Zēngzǐ yuē: wú rì sān xǐng wú shēn, wèi rén móu ér bù zhōng hū? yǔ péng you jiāo (yán) ér bù xìng hū? chuán bù xí hū?*”). Cfr. *Analectas*, op. cit., p. 22.

<sup>1161</sup> Dentro de la teoría del conocimiento budista los conceptos antónimos de “discriminación



En resumen, el mencionado [padecimiento] tiene su origen en la ausencia del desarrollo de la introspección, en la falta de reflexión sobre nuestro fundamento.

De este modo, si llevamos a cabo la introspección de forma activa y reflexionamos sobre nuestro fundamento, lo primero que percibiremos es nuestra estulticia e incapacidad. Esto es, que no somos más que seres mundanos (凡夫 *bonbu*) mortales y pecadores. La estulticia consiste en asumir toda la responsabilidad sin entender [cual es nuestra naturaleza], mientras la incapacidad se caracteriza por que, aun conociendo nuestra naturaleza, en buena parte de los casos no podemos [asumir tal responsabilidad]. En estas circunstancias, un simple mortal y pecador vive inconscientemente, ama la vida en vano y detesta la muerte sin razón, vive despreocupado y sin propósito alguno (醉生夢死 *suisei mushi*). A pesar de todo, quizá crean ustedes que al tomar conciencia de nuestra condición de estultos e incapaces padeceremos terriblemente, sin embargo, no será así. [Veámoslo en el siguiente ejemplo].

Imaginemos que hubiera dos casas vecinas: en la primera todos los días, ininterrumpidamente, están discutiendo, mientras que en la segunda jamás se oyen palabras de disputa. El marido de la familia que siempre está discutiendo, extrañado de la tranquilidad que se respira en la casa contigua, se dirige a su vecino para preguntarle: “¿por qué ustedes no discuten nunca mientras que nosotros reñimos tanto que ya no sé qué hacer?”. El vecino le responde: “sin duda, debe de ser porque en su casa todos son buenas personas, mientras que en la mía somos todos malos y por eso no nos peleamos”. El marido de la familia discutidora vuelve a su casa sin entender lo que acaba de escuchar. Aguarda en silencio pensando que quizá llegará el día en que se

---

(差別 *shabetsu*)”, por un lado, e “igualdad” o “no-dualidad (平等 *byōdō*)”, por otro, son fundamentales. La “discriminación” es característica de nuestra forma común de entender los fenómenos, se trata de la perspectiva epistemológica de los que no han alcanzado la iluminación, de los que no han penetrado en la realidad última de la impermanencia. Esta última perspectiva nos permitirá observar el mundo de forma no dual.

produzca una disputa [en la vivienda limítrofe] cuando, a la mañana siguiente, en la cocina de los vecinos se escucha un estruendo. Un caballo ha entrado en la cocina rompiendo toda la vajilla y los muebles que allí hay. “Sin duda ahora se producirá una discusión”, piensa el vecino, mientras escucha con interés. Pero tras este incidente todo se mantiene en silencio. [Intrigado] va a casa del vecino y se encuentra con el abuelo, a quien le pregunta si acaso no es cierto que el caballo ha entrado en la cocina rompiéndolo todo, a lo que el abuelo contesta: “sí, así es”. Ante lo que el ruidoso vecino inquiere: “¿Y por qué no han discutido ni un poco, por qué no se lo han recriminado los unos a los otros?”. El anciano responde: “fue un error mío, la pasada noche no até bien al caballo y por eso ha ocurrido, así que nada puedo reprochar a los demás”. Cuando aún no ha acabado de decir esto, sale su anciana mujer diciendo: “no, fue culpa mía, no de mi marido. Incumplí con mi deber, fui yo quien no tuvo cuidado anoche”. Cuando todavía no ha acabado de decir esto sale de la casa el joven padre de familia y dice: “fue responsabilidad mía, es normal que los mayores se vayan a descansar temprano, yo desatendí mis obligaciones”. Antes de terminar de decir esto aparece su joven esposa y empieza a acusarse: “es culpa mía...”. Es entonces cuando, de repente, el marido de la familia discutidora se da cuenta de lo que allí está ocurriendo y dice: “por supuesto, muchas gracias, ya he entendido el significado de lo que me dijo ayer sobre ‘ser una familia formada por malas personas’. Nosotros somos un grupo de personas buenas que nos peleamos incesantemente, pero a partir de ahora espero que en mi casa todos nos pongamos de acuerdo para ser un grupo de malas personas como ustedes”. Tras decir esto se marcha dando grandes muestras de agradecimiento.

Es decir, en aquellos lugares en que vive gente que en cualquier ocasión asume la responsabilidad *motu proprio*, en que las personas son conscientes de su propia maldad, se puede construir un mundo de lealtad, paz y armonía. Podría hablar ilimitadamente sobre el espiritualismo pero por esta vez nos despediremos aquí.

## 10. Condiciones necesarias para la creencia religiosa<sup>1162</sup>

Al poner este título he querido hacer referencia a cuáles son las barreras que debemos franquear antes de adentrarnos en la creencia religiosa. Siempre he pensado que,<sup>1163</sup> pese a que la mayoría de la gente ansía esa creencia, la razón por la que no logran fácilmente alcanzar un estado de paz espiritual (安立 *anritsu/anryū*)<sup>1164</sup> con facilidad es porque no entienden con claridad cuáles son esas condiciones necesarias. Así pues, ¿en qué consisten?

Si pienso a partir de mi propia experiencia (實際 *jissai*) ésta me dice que para adentrarnos en la creencia religiosa debemos, en primer lugar, abandonar el sentimiento de dependencia respecto de todo aquello ajeno a la religión. No podemos depender de nuestros bienes, de nuestro cónyuge, hijos y amigos, de nuestros progenitores y hermanos, de nuestra posición social, de nuestras aptitudes, de nuestros conocimientos académicos o de nuestro país. Si no alcanzamos ese estado de emancipación de todo lo que nos rodea, difícilmente podremos adentrarnos en la creencia religiosa. Si no abandonas el hogar, te deshaces de tus bienes y te separas de tu familia, esto es, si en alguna ocasión no renuncias al mundo, difícilmente podrás alcanzar la verdadera creencia religiosa.

Esencialmente ¿en qué consiste esa creencia? Podrían utilizarse muchas palabras para expresarlo pero si intentáramos explicarlo sucintamente diríamos que se trata del sosiego que se alcanza al entregarse a aquello que

---

<sup>1162</sup> Publicado el quince de noviembre de 1901 en el primer volumen, onceavo número, de la revista *Mundo espiritual*. Se trata de un texto redactado por Akegarasu Haya a partir de una charla impartida por Kiyozawa Manshi. Tal y como expusimos en el apartado dedicado a la biografía de Kiyozawa, el profesor Yamamoto pone en duda que este ensayo refleje el pensamiento del monje japonés, considerando, más bien, que expresaría las ideas de Akegarasu. Cfr. N. Yamamoto, *op. cit.*, pp. 94-99.

<sup>1163</sup> En este caso, Kiyozawa utiliza la primera persona del singular, 私 (*watakushi* o *watashi*).

<sup>1164</sup> Referencia al concepto de 安心立命 (*anjinryūmei* o *anjinritsume*), término de origen confuciano que fue adoptado por los budistas. Su significado es tener una fe firme y sentirnos sosegados.

trasciende al ser humano. De este modo, cuando el anhelo de esa fe despierte en la gente, aunque sólo sea mínimamente, quedará patente que ya no pueden sentirse satisfechos sólo con [lo que puede ofrecerle] el mundo humano. En cada mente existe una parte que no se siente satisfecha con la existencia mundana, mientras que la otra tiende a depender de todo aquello que puebla nuestro mundo. Titubeamos, dando un paso hacia delante y otro hacia atrás. Por tanto, difícilmente podremos sostenernos sobre los cimientos de la creencia religiosa.

La religión no es un camino mundano, sino que trasciende la condición humana. De modo que, en caso de que queráis avanzar por esa senda, es necesario que abandonéis el apego a todo aquello que puebla el mundo humano. Si hubiera alguien que, al mismo tiempo que depende de las cosas mundanas, asegurara haber podido adentrarse en el camino de la creencia religiosa, estaría incurriendo en una contradicción, al tiempo que mostraría a las claras que, en realidad, aún no ha entrado la senda de la religiosidad.

Es por eso que recomiendo a quienes quieran avanzar por ese camino que abandonen todo sentimiento de dependencia, así como toda convicción en la capacidad del esfuerzo individual. Las palabras del monje (僧都 *sōzu*)<sup>1165</sup> Genshin (源信 942-1017), quien habló de: “primero, alejarse de este mundo impuro y, segundo, desear fervientemente alcanzar la Tierra Pura (一厭離穢土、二欣求淨土 *ichi onri edo, ni gongu jōdo*)”,<sup>1166</sup> así como las palabras del santo Rennyo (蓮如 1415-1499), quien afirmó: “abandonemos las prácticas

---

<sup>1165</sup> Se trata de uno de los tres rangos que se otorgan a los monjes que detentan cargos de responsabilidad dentro de la jerarquía budista. Por orden de importancia serían: el *sōjō* (僧正), el citado *sōzu* (僧都) y el *risshi* (律師), a su vez cada una de estas categorías se subdivide en varias subclases. Resulta casi imposible traducir los términos arriba indicados. Aunque de forma inexacta, podríamos compararlos a los tres grados existentes en la jerarquía de la iglesia católica de “obispo”, “presbítero” y “diácono”.

<sup>1166</sup> Cita del texto de Genshin *Colección de textos fundamentales sobre el renacimiento en la Tierra Pura* (往生要集 *Ōjō yōshū*). De hecho, esas dos frases son el título de los capítulos primero y segundo de la obra. Cfr. T84, p. 33a.

religiosas complejas que dependen de nuestro propio esfuerzo (自力 jp. *jiriki*) y roguemos con toda nuestra alma al Tathāgata<sup>1167</sup> Amida que en el futuro nos ayude a renacer en la Tierra Pura”,<sup>1168</sup> provienen de una profunda experiencia de la creencia religiosa. [Cada vez que las recuerdo] me siento agradecido.

Al igual que “ni el vasallo leal sirve a dos señores, ni la mujer virtuosa tiene relaciones con dos hombres”,<sup>1169</sup> cuando alguien está entregado [a una causa] no piensa en nada más. Por eso, teniendo en cuenta el hecho de que “aquellos que persiguen dos liebres al mismo tiempo no conseguirán cazar ninguna”,<sup>1170</sup> aquel que no esté satisfecho con la condición humana y pretenda adentrarse en la creencia religiosa, deberá entregarse a ella por completo, desatendiendo el resto de asuntos. Si bien una vez se alcance un estado de madurez espiritual [será posible compatibilizarlo con las obligaciones terrenales], los que desde el principio pretenden servir al mismo tiempo a las cosas mundanas y al Tathāgata son del género de los hombres

<sup>1167</sup> Se trata de uno de los epítetos utilizados para referirse a un buda. De etimología oscura y controvertida, este término sánscrito suele ser traducido como “el que así puede ir” o “el así venido”, aunque la traducción al chino clásico alteró ligeramente su significado, ya que optó por *rúlái* (如来), que literalmente significa “el [buda así] venido”. Independientemente de los problemas de traducción, su significado es: “aquel que ya ha completado la ascesis”, “el que ha llegado a la perfección”, en definitiva, una definición del buda. En la literatura relacionada con la Tierra Pura este epíteto tiene un significado algo diferente, ya que se suele utilizar para hacer referencia específica al buda Amida (阿弥陀 sk. Amitāyus o Amitābha), deidad central de esta corriente. Por su parte, Kiyozawa parece utilizarlo en un sentido más abstracto, poseyendo un significado cercano al de “absoluto ilimitado”.

<sup>1168</sup> Cita de la obra conocida por los seguidores del Higashi Honganji como *Escrito sobre el discernimiento [de las enseñanzas budistas]* (領解文 *Ryōgemon*) o también *Escrito sobre el arrepentimiento y el propósito de enmienda* (改悔文 *Gaikemon*) denominada así entre los miembros del Nishi Honganji. Tradicionalmente es atribuida a Rennyo, aunque su autoría es dudosa. Se trata de un texto breve que enfatiza la fe en la gracia del buda Amida y que se convirtió en una de las obras más recitadas entre los seguidores del budismo Shin. Cfr. Shinshū shōkyō zensho hensanjo (ed.), *Compendio de las enseñanzas sagradas del budismo Shin. Vol. 3* (真宗聖教全書. 3 *Shinshū shōkyō zensho. 3*). Kyoto, Ōyagi kōbun dō, 1980, pp. 529-30.

<sup>1169</sup> Se trata de un proverbio chino clásico (忠臣不事二君、貞女不更二夫 ch. *zhōng chén shì èr jūn zhēn nǚ bù gèng èr fū*) recogido en la monumental *Crónica histórica* (史記 *Shǐjì*) de Sīmǎ Qiān (司馬遷 145-86 a. C.), concretamente en el capítulo “Biografía de Tiándān (田單列傳 *Tiándān lièzhuàn*)”. Probablemente Kiyozawa, o Akegarasu, lo tomó de Rennyo, quien lo cita en el segundo compendio de sus cartas. Cfr. T83, p. 782c.

<sup>1170</sup> Traducción japonesa del dicho latino “*Duos qui sequitur lepores, neutrum capit*”.

viles [que sirven a dos señores a la vez] o de las mujeres degeneradas [que tienen dos maridos]. Gentes que jamás podrán conseguir la paz espiritual (安立 *anryū*) de la fe. Por lo tanto, cualquiera que seriamente desee adentrarse en los dominios de la creencia religiosa debe, tal y como nos enseña la biografía del buda Śākya, abandonar a sus padres, a su mujer e hijos, dejar sus posesiones, su nación y finalmente renunciar a sí mismo. Dicho de otro modo, aquellos que quieran adentrarse en los parajes de la religión, deben abandonar sentimientos mundanos como el amor filial o el amor a la nación. Además, deben dejar de lado los [ideales de] humanidad y rectitud (仁義 *jingi*),<sup>1171</sup> la moral, la ciencia o la filosofía. Es en este punto en el que por vez primera se nos abren las puertas de las vastas tierras de la creencia religiosa.

Al decir esto alguien podría preguntarnos: “entonces, ¿para tener fe es necesario abandonar el hogar y retirarse al bosque?”. A este respecto, no considero necesario que una vez en la vida todos tengamos que irnos a las montañas a practicar el recogimiento tal y como hizo el venerado Śākya, aunque tampoco veo inconveniente alguno en hacerlo. Ya esté tu cuerpo en casa o en el bosque, estés comerciando, pescando o cazando, te dediques al estudio o formes parte del ejército, nada de esto importa. Lo esencial es que mentalmente te hayas liberado de tu hogar, de tu trabajo, de tu cónyuge y de tus hijos, de tus amigos, de la nación, de la educación y de los conocimientos recibidos, [y que] te concentres en venerar al Tathāgata.<sup>1172</sup> Hayas o no contraído matrimonio, comas o no pescado, tengas o no propiedades, detentes o no una posición social respetable, poseas o no conocimientos, estés en casa o te retires a la montaña, nada de esto importa. Aquellos que sencillamente

---

<sup>1171</sup> Las dos virtudes centrales para la ética confuciana.

<sup>1172</sup> La primera parte del término aquí utilizado por Kiyozawa (一心專念 *isshin sennen*), esto es, 一心 *isshin*, significa “concentrarse” o “dedicarse únicamente a algo”. En este caso tiene la implicación de abandonar el resto de prácticas que conducen a la iluminación y entregarse en cuerpo y alma a la veneración del buda Amida. Precisamente este último sería el significado del término (專念 *sennen*) que, aunque significa también algo similar a “concentrarse en algo”, en el ámbito del budismo de la Tierra Pura japonés cobró el significado de venerar al buda Amida recitando la fórmula “veneración al buda Amida (南無阿彌陀仏 *namu amida butsu*)”, más conocida como *nenbutsu*.

quieren adentrarse en la creencia religiosa deben apartar todas esas cosas de su mente, evitando que nada les altere, entregándose por completo al Tathāgata.

Una vez seamos bañados por la luz compasiva del Tathāgata nada nos resultará despreciable, no aborreceremos cosa alguna, todo lo amaremos, lo veneraremos, como si el conjunto de lo que puebla este mundo liberara luz. Probablemente el llamado optimismo (樂天 *rakuten*) consiste en este estado emocional. Una vez llegados aquí podremos decir que hemos alcanzado el extremo último de la creencia religiosa. Por eso, aunque los que están en dichas circunstancias [de libertad espiritual] tengan cónyuge e hijos, esto nunca les resultará un obstáculo, incluso si miembros de su familia llegan a morir tampoco caerán en un estado de aflicción insoportable. Disfrutarán cuando coman pescado, pero tampoco van a quejarse por no poder hacerlo. Puede que tengan posesiones, pero tampoco se afligirán si se empobrecen. Quizá alcancen una posición social distinguida, pero si no ocurre algo así tampoco van a estar resentidos con el mundo. Puede que anhelan adquirir conocimientos, pero ni por conseguirlo van a envanecerse, ni tampoco van a menospreciarse por carecer de ellos. Quizá habiten en una casa espléndida, aunque si viven a la intemperie, en medio de un bosque, no van a pensar que es algo indigno. Puede que vestan preciosos ropajes, pero si son harapos sucios y rasgados no sentirán vergüenza. Creo que cuando se afirma que las personas que han alcanzado la fe son “hombres libres de todo obstáculo (無碍人 *mugenin*)”<sup>1173</sup> se hace referencia precisamente a este estado [de espíritu].

Una vez alcanzada [esta condición espiritual], puede dedicarse uno a observar la moral, o a adquirir conocimientos, puede vincularse a la política, a comerciar, a cazar o a pescar. Cuando el país entre en guerra puede ponerse un arma al hombro y marchar al frente, practicar la piedad filial, amar su

---

<sup>1173</sup> Término budista que hace referencia a aquel al que ya no lo separa obstáculo alguno de la iluminación. Se trata de uno de los epítetos aplicados a un buda. En ocasiones también se utiliza para hacer referencia específica al buda Amida.

nación, dedicarse a la industria o a la agricultura. Dicho de otra manera: “todos los medios de subsistencia manifiestan la enseñanza budista (資生産業皆これ仏教 *shishō sangō mina kore bukkō*)”<sup>1174</sup> o “el budismo está en cualquier parte de nuestra vida diaria, cuando nos vestimos, cuando comemos y bebemos, cuando defecamos y orinamos, cuando caminamos, estamos de pie, nos sentamos y nos acostamos”.<sup>1175</sup> Por eso, la siguiente cita del santo Rennyō resume la actitud ante el mundo de todos aquellos que han alcanzado esa creencia religiosa: “la ley del gobernante debe ser considerada fundamental. Debes dar prioridad a los principios de humanidad (仁 *jin*) y justicia (義 *gi*). Actúa de acuerdo con las costumbres mundanas, al tiempo que guardas en el fondo de tu corazón la fe en el buda Amida (安心 *anjin*), [que constituye la esencia] de nuestra tradición”.<sup>1176</sup> [Esta máxima] constituye el más grato de los principios (規矩 *kiku*).

---

<sup>1174</sup> Cita libre de un pasaje del *Sutra del Loto* en que se atribuyen al buda las siguientes palabras: “si uno de mis discípulos (...) explica los libros profanos, las máximas políticas y las reglas de vida, las actividades de subsistencia, siempre estará en armonía con la correcta enseñanza (sk. *dharma*)”. Cfr. T9, no. 262, p. 50a.

<sup>1175</sup> No hemos encontrado la cita exacta, que parece mezclar diferentes fuentes vinculadas con la tradición zen. Partes sustanciales de esta cita se encuentran, por ejemplo, en T47, p. 923c y T48, p. 1098a.

<sup>1176</sup> T83, p. 794a. Pertenece al tercer fascículo de cartas (*ofumi* 御文) de Rennyō.



## 11. Espiritualismo (conferencia impartida en 1902)<sup>1177</sup>

Hoy voy a hablarles del espiritualismo, pero [les advierto de que] ni he ordenado ni he sistematizado la charla, de modo que hablaré improvisadamente.

El espiritualismo consiste en creer en la religión, en adoptar el punto de vista religioso. Naturalmente, se trata de algo diferente a asentar nuestra mente en otras cosas. Por ejemplo, frente a aquellos que dan importancia a todas las disciplinas académicas mundanas y consideran que éstas enseñan la verdad, el espiritualismo afirma que dichas disciplinas no son lo fundamental. También se aparta de los que en el terreno de la práctica otorgan mucho peso a la política y las leyes, aseverando que hemos de considerar primordial “preservar la paz en el país”.<sup>1178</sup> A diferencia de estos planteamientos, el espiritualismo se caracteriza tanto en el ámbito teórico, como en el práctico, así como en el resto, por dar importancia al punto de vista religioso y observar las demás cosas desde esa perspectiva.

Por ejemplo, si estamos ante una religión que dice basarse en la fe en el Buda, la fe en éste debe considerarse como [el punto de vista] esencial mediante el cual observar el mundo. Todo, ya se trate de las disciplinas académicas, la legislación, la política o el resto de cosas que experimentamos

---

<sup>1177</sup> Conferencia del 24 de junio de 1902 en el Ciclo de Conferencias de la Región de Kantō (関八州講習会 *Kanhashshū kōshū kai*), celebrada en Tokio, concretamente en el Asakusa Hongan-ji (浅草本願寺). Fue publicada póstumamente en el séptimo volumen, número seis, de *Mundo espiritual* (junio de 1907) a partir de las anotaciones que tomó un miembro del auditorio. Estas circunstancias explicarían por qué en este escrito encontramos numerosos pasajes oscuros, repeticiones y razonamientos entrecortados. A su vez, éste es el motivo principal por el que nos hemos visto obligados a completar numerosos fragmentos escribiendo entre corchetes. La naturaleza deslavazada del texto, junto con ciertas fervorosas afirmaciones de fe, así como las circunstancias en qué fue publicada, llevan al profesor Yamamoto a poner en duda que esta conferencia refleje fielmente el pensamiento de Kiyozawa. Cfr. N. Yamamoto, *op. cit.*, pp. 27-31.

<sup>1178</sup> Se trata de una cita perteneciente al texto confuciano *La gran enseñanza* (大学 *dàxué*) que indica: “si se controla una región, se controlará todo el imperio (治国平天下 *ch. zhìguó píng tiān xià*)”. En el texto se puede leer “治国平天平”, pero probablemente se trate de una errata, dado que el último de los ideogramas debería ser 下 y no 平. Cfr. KMZ, *op. cit.*, vol. VI, p. 377, nota 90.

en nuestra vida cotidiana, será visto a través de aquello principal: la fe en el Buda. Además, en el ámbito de la religión, en caso de que haya gente que no crea en el Buda pero sí en los *kami* (神), dichas personas deberán considerar primordiales a esos *kami* y observar el resto de cosas a través de ese prisma. En eso consiste el espiritualismo. Sin embargo, en nuestro caso, dado que creemos en el Buda, consideramos a éste como lo esencial y a través de él observaremos el resto de cosas. Igualmente, la gente que ha alcanzado la iluminación, debe tomarla como el punto de partida a través del cual contemplar la existencia. Esto es el espiritualismo.

Por otra parte, dentro de las religiones, existen aquellas que dependen del esfuerzo individual (自力 *jiriki*) y las que dependen del poder de Amida (他力 *tariki*). Yo carezco de la capacidad necesaria para valirme por mi propio esfuerzo, por eso el espiritualismo no depende del empeño personal sino de la religión de la gracia. Mi espiritualismo lo observa todo a través de la inmensa gracia del Tathāgata.

Aún más, en el espiritualismo es fundamental la experiencia personal de la fe en el poder de Amida, tal y como aparece recogido en numerosos sutras, comentarios e interpretaciones (經論釈 *kyōronjaku*).<sup>1179</sup> Por eso, no puede hablarse de espiritualismo antes de creer en la religión. Es decir, sólo a partir de que hayamos establecido la fe, la creencia y la devoción, deberemos darle importancia a la experiencia adquirida. Aquello que hemos sentido en nuestro corazón, no puede expresarse en toda su dimensión recurriendo sólo a las palabras. Dado que la experiencia forma parte de nuestro espíritu, he llamado a [esta actitud] el espiritualismo. Por eso, aunque el espiritualismo no penetre hasta lo más recóndito de las profundidades teóricas, aunque no

---

<sup>1179</sup> Tres géneros de escritos doctrinales en la literatura budista: los sutras (經 *kyō*), obras que supuestamente recogerían sermones realizados por el buda Śākyamuni o por alguno de los budas centrales para la tradición budista; los comentarios (論 *ron*), ensayos que intentan dilucidar el significado de los sutras; y las interpretaciones (釈 *shaku*) o exégesis de los comentarios.

pueda conocer el insondable significado que enhebra los sutras, comentarios e interpretaciones, logrará el objetivo principal de la religión: el nirvana. En otras palabras, nos permite alcanzar la plenitud en consonancia con nuestra capacidad espiritual (根機相応 *kikon sōō*). Se trata de sentir en nuestro corazón la satisfacción de llevar a cabo aquello que está en nuestras manos hacer y disfrutarlo. A continuación expondré dos o tres puntos que [me permitirán] aclarar qué es el espiritualismo.

En primer lugar hablaré de la fe en el poder de Amida. Al creer que su gracia es absoluta, ilimitada y perfecta, no sentiremos insatisfacción alguna. [Al contrario,] tendremos fe en que su gracia nos permitirá obtener aquello que no podemos alcanzar por nosotros mismos y nos sentiremos enormemente realizados. Visto desde otra perspectiva, obtener esa plenitud consiste en no sentir frustración alguna, ni descontento alguno. Sin embargo, la plenitud, la ausencia de un sentimiento de insatisfacción del que aquí hablo, no consiste en acumular dinero, honor, sabiduría, poder u otro tipo de cosas. La plenitud del espiritualismo es la plenitud del alma, de modo que aunque no tenga dinero, ni sabiduría, ni estudios (学問 *gakumon*), ni honor, no sentiré descontento alguno.

En segundo lugar, al ser ayudados por el poder de Amida, al encomendarnos a él, no sentiremos la necesidad de hacer tal o cual cosa sirviéndonos de nuestro propio esfuerzo, ni tampoco sentiremos la frustración que ese sentimiento produce, [de modo que] no habrá nada por lo que padecer. Si lo explicara con mayor detalle [diría que] en nuestra sociedad (世間 *seken*) se repite hasta el hastío que tenemos obligaciones, responsabilidades. Por supuesto, en determinadas circunstancias así debe afirmarse, pero yo, como dependo de la gracia, no sentiré que tenga que actuar de una determinada manera ni que deba asumir responsabilidad alguna.

[En realidad] no podemos asumir la verdadera responsabilidad por la

[sencilla] razón de que ésta es ilimitada. La responsabilidad que yo puedo asumir no es más que una parte de aquélla. Es decir, al ser yo un individuo que no posee una capacidad absoluta, no puedo asumir la responsabilidad en toda su dimensión. Por tanto, tampoco hay necesidad de hacer lo imposible para ponerla en práctica.

Al adoptar esta postura quizá haya gente en nuestra sociedad que me critique diciendo: “si sigues ese planteamiento, ¿no estarás yendo en contra de la ética, no estarás vulnerando la moral?” El movimiento que yo defiendo no consiste en recomendar a los demás que actúen de una determinada manera, sino sencillamente [en expresar] aquello que siento y en lo que creo. En caso de que me reprochen que estos planteamientos violan la senda de la conducta moral, la justicia, la lealtad y la piedad filial (仁義忠孝 *jingi chūkō*) lo aceptaré con resignación.

Si lo explico desde otra perspectiva [diría que]: al considerar como primordial aquello que siento en mi corazón no me enfrentaré con los otros; en definitiva, no se despertará en mí el sentimiento de porfía. Aunque los demás tengan una manera de pensar o de actuar distinta a la mía, nada les reprocharé. Me [preocuparé] únicamente de mis sentimientos, de mi fe. Al sostener esto habrá gente que me ataque diciendo que he olvidado la sociedad y que al centrarme únicamente en lo que yo hago manifiesto una tendencia al escapismo (隱逃主義 *intō shugi*), a rechazar la sociedad (非社会主義的 *hi shakaishugi teki*). Pero yo no he olvidado la sociedad, ni me he alejado de ella, en realidad no pretendo hacer algo así. Sólo el Absoluto Ilimitado tiene el poder de valorar la sociedad, y yo, consciente de carecer de tal capacidad, en modo alguno pretendo hacerlo.

Por eso no pretendemos completar y corregir las deficiencias y los males de la sociedad, etc. Si hablamos desde el punto de vista del espiritualismo diremos que la luz del Tathāgata es infinita y llega a todos los

rincones de la sociedad, razón por la que no creemos que en esta última exista deficiencia o abuso alguno. Si no lo vemos así será porque [esa luz] no ha llegado a nuestro corazón. De tal modo, sólo con que purifiquemos nuestro corazón la sociedad mejorará. Si vemos este mundo como vulgar y degradado es precisamente porque lo contemplamos desde el punto de vista de la gente ordinaria (凡夫 *bonbu*), pero si ahora el Tathāgata nos permitiera observarlo a través de sus ojos veríamos que este mundo es igual que una tierra pura.

Cuando hago estas afirmaciones es probable que me formulen las siguientes preguntas: “¿dices que en nuestra sociedad no hay deficiencia ni se produce abuso alguno, pero acaso no es cierto que en la actualidad hay gente que deliberadamente comete numerosos pecados? ¿Por casualidad no lo estás sufriendo ahora mismo en tus propias carnes? ¿Y, sin embargo, aún [osas] decir que nuestra sociedad es perfecta?” Así es. [Incluso] en el caso de que otros me hagan daño y por ello sufra sobremanera, tal cosa se deberá a la imperfección de mi corazón. Al verlo todo desde esa perspectiva [ilusoria] todo me atormentará.

Sin embargo, sean cuales sean las circunstancias en que me encuentre, debo poseer una mente [flexible] que actúe de acuerdo con [el entorno]. Entonces, si consigo asentarme sobre la mente absoluta (絶対の心 *zettai no kokoro*), que me permite observar a la sociedad [desde la perspectiva verdadera], cualquier cosa resultará deliciosa, producirá en mi felicidad. En definitiva, si en el ámbito de la vida cotidiana sufrimos, en esas circunstancias debemos reflexionar y decirnos: “[padecemos porque] nuestro corazón aún no ha alcanzado [ese estado de espíritu]”, hasta que [gracias al desarrollo de nuestra mente] lleguemos a sentir alegría. Cuando, sin razón aparente, sintamos fastidio (不都合 *futsugō*), no debemos buscar la culpa en un tercero, sino que hemos de reflexionar y llegar a la conclusión de que sentimos esto porque nuestro corazón aún no ha madurado.

En tercer lugar, aquellos que se abandonen (乗托 *jōtaku*) a la compasión ilimitada alcanzarán la paz espiritual, obteniendo una libertad perfecta e ilimitada. Al despertar [en nosotros] la mente iluminada (仏心 *buss shin*), dado que es ilimitada, alcanzaremos una libertad perfecta e infinita, sin sentir sujeción alguna.

Al decir esto habrá gente que me critique diciendo que estoy animando a que no se respeten las leyes de la nación o que no atendamos a nuestras obligaciones para con los demás. No, no se trata de comportarse de forma irreflexiva y egoísta. Aquello que deba obedecerse lo acataré por completo. [Sencillamente] cuando [alcance ese estado] no [podré] ser oprimido o subyugado por los demás, no se despertará en nosotros ni un ápice de rechazo o de dolor. En otras palabras, esta clase de libertad consiste en decir en el interior de nuestro corazón: “obedezco voluntariamente a los demás”. No someterse a los demás es, sin duda, [una manera de] ser libre. Sin embargo, cuando nos preguntamos hasta qué punto debemos oponernos y hasta qué punto debemos ser obedientes, [nos daremos cuenta de que] seremos libres en los dos casos, pues ambas actitudes nacen de nuestra mente. Es decir, al dejarlo en manos de aquello que pensamos en cada ocasión, cuando consideremos que debemos ser obedientes, lo seremos; cuando sintamos que debemos desobedecer, lo haremos. En otras palabras, al tener fe en que todo depende de la luz guía [que brota] del poder de Amida, [mis actos] pasan a ser aquello que el Tathāgata tiene a bien permitirme.

En la vida cotidiana experimentamos numerosas clases de problemas. Por ejemplo, en mi caso, desde hace tiempo estoy enfermo y debido a esto, aunque hoy había quedado en venir aquí a las ocho [resultó que] no podía llegar a esa hora y comuniqué de urgencia que no me presentaría hasta las diez. Sin embargo, hoy, a la hora de la verdad, he llegado antes de las diez. Debido a esta enfermedad no puedo decir con certeza qué haré en cada caso. Si ahora me fuera permitido mirar desde los ojos del Compasivo Ilimitado

[vería que] soy una persona con un corazón profundamente enfermo. Con toda seguridad este es el motivo por el que no puedo realizar todas mis acciones de acuerdo con las normas que existen. Simplemente actúo de acuerdo con la gracia, de acuerdo con aquello que el Tathāgata tiene a bien ordenarme. Estos tres puntos muestran aquello que realmente pienso respecto del espiritualismo.

Si desarrollamos estas [ideas] y las aplicamos a diversos casos, se escucharán voces de júbilo provenientes de diversos lugares. Comúnmente [suele] dividirse la manera de ver el mundo en subjetiva y objetiva. El objetivismo consiste en sentir apego por aquello exterior, perspectiva que [acaba] por confundirnos. El caso contrario es el subjetivismo. El espiritualismo del que aquí os hablo no es otra cosa que ese subjetivismo. Esto es, merced a la gracia ilimitada que se manifiesta en mi corazón, me relaciono con todas las cosas sin que las entidades objetivas me influyan ni lo más mínimo. Debido a que todo esto parte del corazón del Tathāgata, debo afrontar cualquier situación con su corazón. Por tanto, el espiritualismo se sitúa en una perspectiva religiosa, de modo que podríamos decir que la gente que, como yo, carece de fuerzas, puede avanzar gracias al supremo poder de Amida.

Desde la perspectiva objetivista se juzga a los demás [utilizando categorías] como bueno, malo, etcétera. A diferencia de esto, [desde el punto de vista espiritualista,] aunque, por ejemplo, alguien haya venido a matarme, si gracias al hecho de que ha intentado asesinarme yo alcanzara la iluminación, en ese caso dicho criminal sería para mí un maestro virtuoso (善知識 *zenchishiki*),<sup>1180</sup> alguien que habría ejecutado la gran misión que le ha encomendado el Tathāgata. Pongamos otro ejemplo, si un ladrón entra a mi casa a robar y, gracias a que me haya desvalijado, despierto, se produce una revelación, entonces, por mucho que la sociedad considere al ladrón como un

---

<sup>1180</sup> Literalmente “hombre bueno y sabio”, término que dentro de la literatura budista se utiliza para hacer referencia a un maestro espiritual.

criminal, yo no juzgaré que haya cometido delito alguno. Al contrario, se dará la circunstancia de que yo, con mucho gusto, [estimaré que es] un maestro espiritual (善知識 *zenchishiki*).

[Veamos] otro caso: todo el mundo siente aversión hacia la tuberculosis.<sup>1181</sup> Es considerada como la enfermedad más temible por no existir tratamiento alguno que pueda curarla. Sin embargo, me considero enormemente afortunado de haberla contraído, dado que, si no hubiera caído enfermo, no habría podido experimentar la esencia de la religión hasta este punto, y probablemente tampoco habría podido contemplar la luz del Tathāgata hasta este extremo. Por dicha razón, para mí, haber caído enfermo de la temible dolencia llamada tuberculosis ha sido una auténtica dicha. [Igualmente ocurrirá] en el caso de un desastre natural: si gracias a éste llego a regocijarme en la compasión del Tathāgata, entonces tal [calamidad] será [para mí] un bien.

Por todo esto, diferenciar en el mundo externo entre lo bueno y lo malo, discriminar entre lo correcto y lo incorrecto es algo completamente desacertado. [Digo esto] porque tanto las leyes como la ética son sólo convenciones transitorias del hombre, siendo los mismos responsables de tales principios los que se han encargado de promulgarlas. Yo, que hablo desde el punto de vista de la religión, [afirmo que] desarrollar mi mente (心 *kokoro*) y abrirme a la sabiduría del Absoluto Ilimitado constituye el Bien Absoluto. Cuando observamos la religión [vemos que] ésta trasciende la política, la legislación y la ética. [Del mismo modo] muchas de las cosas de las que yo hablo a menudo vulneran los deberes comúnmente aceptados, debido precisamente a que mi deseo es ofrecer una guía hacia un lugar que está más allá [de las convenciones].

---

<sup>1181</sup> Literalmente “enfermedad pulmonar (肺病 *haibyō*)”, uno de los términos que entonces se utilizaban para hacer referencia a un amplio espectro de dolencias pulmonares entre las que destacaba la tuberculosis pulmonar.



Si quisiera explicar las diferencias que me separan de lo que promulga la gente que se sitúa en el punto de vista [de la moral ordinaria diría] lo siguiente. En la actualidad hay quienes dicen que la religión debe contribuir (振るわなくてはならぬ *furuwanakutewa naranu*) a la ética, a la legislación, a la política, a la moral, etcétera. Se trata de propuestas sin fundamento alguno, dado que la religión nace de un lugar superior a todo esto. Con el budismo, religión en la que yo creo, ocurre algo similar: al principio, el buda Śākya apareció en la India y predicó las enseñanzas del buda Amida (弥陀 *Mida*) para salvar [a los seres].<sup>1182</sup> [Desde entonces hasta llegar a la actualidad], sin el más mínimo cambio, esta [enseñanza] ha sido transmitida hasta Japón y hoy me permite alcanzar la salvación. A diferencia de esto, la ética o la legislación de nuestra sociedad han sido establecidas provisionalmente por el hombre y van cambiando con el paso del tiempo; por eso en ocasiones alguno de sus elementos no concuerdan con la religión. Aún así, si tuviéramos que decir cuál de estas disciplinas es la más importante, por supuesto diríamos que es la religión, pues es eterna e inalterable. En otras palabras, la religión no recibe ningún tipo de influencia de las diferentes culturas: aunque el país de Śākya desapareciera, aunque Japón se convierta en una nación avanzada, se desarrolle o no la civilización, nada de esto tendrá relación con la religión. Simplemente hemos de regocijarnos en la compasión del Tathāgata que desde su ojo irradia una luz que [nos permite ver] de forma no-dual y nos otorga la salvación. Seremos guiados por ese fulgor, una luz compasiva que no sufrirá alteración alguna en el futuro, ni dentro de miles de años; mejor dicho, que recorre las tres eras, presente, pasado y futuro, [permaneciendo inmutable] durante toda la eternidad. En definitiva, los

---

<sup>1182</sup> Doctrina tradicional del budismo de la Tierra Pura, y de la práctica totalidad de las tradiciones budistas, que considerarían que sus enseñanzas principales ya habrían sido predicadas por el buda Śākya (ss. V-IV a. C.). Se trata, sin embargo, de un principio doctrinal que no guarda relación alguna con la realidad histórica, pues las creencias relacionadas con el budismo de la Tierra Pura no aparecieron en la India hasta muchos siglos después. Ya en la época en que Kiyozawa escribió este texto algunos monjes Shin pertenecientes al sector más modernista, como era el caso de Murakami Senshō, reconocían que las enseñanzas de la Tierra Pura eran de origen posterior al buda histórico. Aún así, Kiyozawa insiste aquí en la perspectiva tradicional basándose en una comprensión esencialista de la religión. Se trata de una de las afirmaciones del texto más sorprendentes y que levantan sospechas sobre la autoría del ensayo.

espiritualistas como yo creemos que el budismo es inveterado e invariable. Bajo la [protección de] la luz compasiva e ilimitada del Tathāgata, me retiraré cuando deba hacerlo, avanzaré cuando así sea necesario, actuaré sencillamente de acuerdo con lo que él tenga a bien ordenarme.

## 12. La misión del cielo (天職 *tenshoku*) y la misión del Buda (聖職 *shōshoku*)<sup>1183</sup>

Los seres humanos tenemos una misión.<sup>1184</sup> En tanto que personas debemos dedicarnos por completo a la familia, a la nación, a la sociedad. Nos preocupamos de muchas cosas, queremos contribuir al desarrollo del mundo, conseguir algún logro que quede [para el futuro]. Si lo pensamos bien, no hay duda de que estos [deberes] de los que acabo de hablar son realmente espléndidos y dignos de admiración. Sin embargo, ¿acaso las cosas pueden ir tal y como nosotros deseamos? En la vida, por cada aspiración que hacemos realidad, dos fracasan. Mientras que, por un lado, logramos consumir nuestros deseos, por el otro, éstos se desmoronan. En el momento más inesperado aparece un obstáculo, cambiando por completo la dirección del plan que hasta entonces habíamos trazado. Hay casos en que, a pesar de que sabemos que algo es bueno, somos incapaces de ponerlo en práctica, mientras que en ocasiones, aún reconociendo que algo es malo, no podemos evitar [hacerlo]. Creo que, si de principio a fin (一本槍 *ippon yari*) pusiéramos todo nuestro empeño en avanzar respetando hasta las últimas consecuencias nuestros deberes (天職 *tenshoku*), responsabilidades u obligaciones sería

---

<sup>1183</sup> Publicado el diez de agosto de 1902 en el segundo volumen, octavo número, de la revista *Mundo espiritual*. Se trata de una charla que dio Kiyozawa y que su discípulo Sasaki Gesshō habría puesto por escrito. Cfr. N. Yamamoto, *op. cit.*, pp. 105-106. En el título Kiyozawa realiza un juego de palabras casi imposible de traducir, por un lado “la misión, el deber, la vocación (天職 *tenshoku*)”, un término que literalmente querría decir algo así como “la función del cielo” o “la actividad del cielo”. Se trata de una idea arraigada en el pensamiento chino clásico, particularmente en el confucianismo, según la cual el cielo (天 *ch. tiān*) constituiría una entidad moral que establece cómo deben comportarse los hombres y vela para que cumplan esas obligaciones. Por otro lado, Kiyozawa acuña aquí un neologismo, que literalmente significa “la misión santa”, “la misión del santo” o “la actividad del santo” (聖職), combinación de ideogramas que puede ser leída tanto como *seishoku* como *shōshoku*. En realidad este último término existe desde el periodo Meiji (siempre leído como *seishoku*) pero es una palabra ligada al cristianismo nipón que tiene el sentido de “sacerdocio”, un significado diferente del que aquí le otorga Kiyozawa. Atendiendo al contenido del texto, en que se habla de una especie de función o actividad del buda Amida a la que debemos abandonarnos, hemos optado por la singular traducción de “la misión del Buda”.

<sup>1184</sup> Ofreceremos varias traducciones del término 天職 (*tenshoku*), para que no resulte excesivamente repetitivo. Así, traduciremos este término por “misión”, “deber” o “responsabilidad”, excepto cuando Kiyozawa lo utiliza como contraste del neologismo “la misión del Buda (聖職 *seishoku*)”, en que lo traduciremos como “la misión del cielo”.

como si entráramos en agua hirviendo: el dolor cada vez resultaría [más intenso, hasta hacerse] insoportable, y al final moriríamos agonizando.

Sin embargo, quizá haya gente que afirme: “le doy mucha importancia a la misión (天職 *tenshoku*), al deber, pero esas obligaciones no me provocan tal sufrimiento”. Aunque esa persona afirme darle un gran valor a sus responsabilidades, creo que, en el fondo de su corazón, no hace tal cosa. Por más que diga que le da importancia al deber, [en realidad] no lo toma como algo verdaderamente serio. Pese a que sostenga que quiere realizar por completo sus obligaciones (天職 *tenshoku*), [es evidente que] no ha reflexionado seriamente al respecto. Si, realmente, desde el fondo de su corazón, otorgara importancia a la responsabilidad, a su deber y a su misión (天職 *tenshoku*), entonces, ¿cómo es [posible] que, pese a no poder actuar correctamente, permanezca impasible, sin sufrimiento alguno? ¿Cómo logra vivir sosegadamente sabiendo que no puede poner freno al mal? ¿Por qué no se aflige? ¿Cómo podrá permanecer tranquilo aun cuando sus planes se hagan añicos? ¿Cómo consigue vivir sin atormentarse?

Si esta persona logra mantenerse imperturbable y, sin embargo, no es irresponsable o insensible, entonces su [serenidad] se deberá a que se [sostiene] sobre otro fundamento. Si la gente considera que sus obligaciones (天職 *tenshoku*) son el puntal básico de su existencia en este mundo, resultará inevitable que sufran. En ese caso, para eliminar tal desazón, ¿acaso deberemos abandonar todo sentido del deber (天職 *tenshoku*)? ¿Nos sumiremos, así, en una vida [sin normas], errando despreocupados (放浪無頓着 *hōrō mutonchaku*)? A juzgar por nuestra experiencia no es necesario dejar de lado nuestras responsabilidades (天職 *tenshoku*), ni tampoco llegar a ese estado de indiferente vagabundeo. Simplemente debemos buscar ese fundamento inamovible de la existencia en otro lugar.

¿Cuál será ese puntal último? Para los seres humanos el cuerpo es

importante, pues sin un cuerpo sano nada podemos hacer. Entonces, ¿deberíamos considerarlo como ese fundamento? No, de ningún modo, [dado que] el cuerpo no actúa espontáneamente, es un objeto ciego y mecánico que empieza a moverse cuando recibe órdenes de la mente. Ni sufre, ni se regocija, ya que estos sentimientos son patrimonio de la mente.

Entonces, ¿deberíamos considerar la mente (心 *kokoro*) como ese principio último? [En realidad], aunque se hable de “la mente”, ésta puede ser buena o mala, [pues engloba tanto] a los buenos (善心 *zenshin*) como a los malos pensamientos (悪心 *akushin*).<sup>1185</sup> Tal y como acabamos de explicar, puede asumir sus deberes (天職 *tenshoku*) y obligaciones, o puede abandonarse al vagabundeo indiferente. ¿[Entonces,] cuál de ellas deberé considerar como ese fundamento [que ahora buscamos]? Mire la mente que mire, todas están en continuo cambio, en movimiento, como las nubes que pasan o el agua que fluye. [Motivo por el que] en modo alguno podrá considerarse [la mente] como un fundamento firme.

Si es así, entonces ¿cuál es el fundamento de nuestra existencia? Es la fe en la gracia, merced a la cual ya no consideraremos nuestros deberes (天職 *tenshoku*) u obligaciones como algo nuestro, [y] no pensaremos en términos de “yo (自己 *jiko*)”.<sup>1186</sup> Aún más, si considerásemos que el “yo” existe, esto

---

<sup>1185</sup> En la traducción se pierden los matices del texto original. Aquí Kiyozawa está hablando sobre el *kokoro* (心), término que al mismo tiempo puede ser traducido como un concepto de carácter sentimental (corazón) o como mental (mente, alma, etc.). Kiyozawa indica que existen dos tipos de *kokoro* (心), uno bueno (善 *zen*) y otro malo (悪 *aku*). Por tanto, si buscáramos realizar una traducción literal, el texto debería indicar “buena mente” y “mala mente”, pero al no existir tal concepto en lengua castellana hemos optado por “buenos y malos pensamientos”.

<sup>1186</sup> En este pasaje Kiyozawa parece estar reflejando la teoría tradicional budista que niega la existencia de un *ātman*, un “yo esencial” e impermanente que constituiría el fundamento último de nuestra subjetividad. A diferencia de los planteamientos de la religión brahmánica, que postula la existencia de una entidad que podemos describir como nuestro “yo esencial” y que en algunas tradiciones se identificaría con la realidad última del universo (sk. *brahman*), una parte de la tradición budista proclamaba que aquello que denominamos “yo” no es una entidad esencial, sino un conjunto de agregados impermanentes (sk. *skandha*) que carecen de sustancialidad alguna. Siendo el concepto de “yo” en tanto que algo esencial e inmutable una ilusión forjada por uno de esos agregados: la conciencia.

constituiría un gran error. En cualquier situación debemos hacer aquello que el Buda nos hace el favor de ordenarnos. Hemos de seguir obedientemente al Buda y dirigirnos al lugar hacia el que nos guía. Tanto en caso de que me esfuerce en venerar a mis padres, como en el de ser leal al emperador, [al fin y al cabo] éstas no serán acciones mías sino las que el Buda generosamente me concede. Si ayudo a los huérfanos y a los pobres o colmo de atenciones a los trabajadores, no se tratará de algo que yo haga sino que el Buda me permite hacer. Si cultivo la sabiduría para esclarecer la verdad, o aprendo técnicas que permitan hacer el mundo más funcional, no será algo que yo haga sino [un don] que el Buda me concede. Aunque me esfuerce denodadamente por [mejorar] el mundo y por ayudar a los seres humanos, no será algo que yo haga sino que el Buda me permite realizar. Si es así, no habrá nada de lo que el “yo” pueda enorgullecerse, nada que considerar mérito suyo.

Hay gente que se siente agradecida ante la guía que les brinda el Buda. Lo mismo se puede decir de lo que no ponemos en práctica, pues será aquello que el Buda no tiene a bien impulsarnos a obrar. [En consecuencia], aunque no nos esforcemos ni lo más mínimo por ayudar a alguien o por mejorar el mundo, nada habrá que lamentar, nada deberá importunarnos o hacernos sufrir. [Todo,] tanto aquello que realizamos, como aquello que no llevamos a cabo, tiene la impronta del Buda, de modo que no debemos guardar rencor ni contra el “yo” ni contra nuestro cuerpo.

La vida de aquellos que han tenido la oportunidad de alcanzar la fe en la gracia de Amida se caracterizará por el júbilo y el agradecimiento que sentirán cuando piensen en él. Si comparamos esta actitud con la de aquella gente que, al asumir sus deberes (天職 *tenshoku*) y sus responsabilidades, padece un sufrimiento desgarrador, ¡cuán grande será la distancia entre ellos! Creo que si aquellas acciones que son consideradas como una obligación personal son denominadas la misión del cielo (天職 *tenshoku*), entonces

aquellas acciones que son guiadas por la fe en el poder de Amida (他力 *tariki*) deberían llamarse la misión del Buda (聖職 *shōshoku*).

### 13. El consuelo que está por encima de la ética<sup>1187</sup>

En la historia de Japón [el general] Taira no Shigemori (平重盛 1138-1179)<sup>1188</sup> es considerado como un sabio. Sin embargo, si lo miramos desde una perspectiva religiosa, difícilmente podremos decir que fué una persona que exceliera. Afirmamos esto porque cuando, implorando su muerte, se lamentaba del siguiente modo: “si soy leal a mi señor traicionaré a mi padre, [por el contrario] si soy leal a mi progenitor seré desleal a mi señor. Atrapado, no puedo avanzar, ni retroceder”,<sup>1189</sup> aun cuando desde una perspectiva ética en un primer momento parecería un sabio (一寸賢者 *issun kenja*), en realidad, [el hecho de] que quedara en una posición tan desesperada, paralizado de brazos y piernas, es digno de compasión. En resumen, Shigemori vivía ese dilema desde la ética y por ello padeció tamaña angustia. Para [evitar tal padecimiento] debemos alcanzar un fundamento que consista en un estado de profunda paz (大安心 *dai anjin*) que trascienda la

---

<sup>1187</sup> Publicado el diez de septiembre de 1902 en el segundo volumen, noveno número, de la revista *Mundo espiritual*.

<sup>1188</sup> Miembro del poderoso clan Taira, Shigemori fue hijo del general Taira no Kiyomori (平清盛 1118-1181). En 1152, durante el llamado disturbio de Hōgen (保元の乱 *Hōgen no ran*), cuando diversas facciones se enfrentaron en el seno de la casa imperial, los Taira apoyaron al emperador Goshirakawa (後白河天皇 1127-1192) y salieron victoriosos. Bajo el reinado del nuevo emperador, Kiyomori llegaría a ser uno de los hombres más influyentes de su tiempo, de hecho ocupó el cargo de mayor confianza, el canciller del reino (太政大臣 *daijō daijin*). Su hijo Shigemori también ocuparía un alto cargo, convirtiéndose en consejero (参義 *sangi*) del nuevo gobierno. En 1177, tras descubrir un complot contra él organizado por uno de los consejeros del emperador, Kiyomori pretendió confinar al emperador, pero su hijo se opuso y logró evitarlo. Poco después de este incidente, en 1179, Shigemori entró en un monasterio budista y pocas semanas después falleció. Tras su muerte, su padre confinaría al emperador e iniciaría un nuevo periodo dirigiendo un gobierno militar, iniciándose así la saga de dirigentes Taira. Shigemori es descrito en el *Cantar de Heike* (平家物語 *Heike monogatari*) como un hombre razonable y conciliador, desconcertado por el enfrentamiento que se produjo entre su padre y su señor (el emperador). Es por esto que antiguamente era considerado como uno de los ejemplos arquetípicos del conflicto de obligaciones.

<sup>1189</sup> Pasaje recogido en una célebre historia de Japón, la *Historia no oficial de Japón* (日本外史 *Nihon gaishi*) publicada en 1827 y escrita por el estudioso confuciano Rai Sanyō (頼山陽 1780-1832). Precisamente este tratado se abre con el periodo de luchas entre los Taira y los Minamoto (las guerras Genpei). Cfr. Rai Sanyō, *Historia no oficial de Japón*. Trad. del chino clásico al japonés de Rai Seichi y Rai Tsutomu. Tōkyō, Iwanami shoten, 1976, p. 62. La última parte de la cita es un poema en chino clásico recogido en el compendio de poemas Shījīng (詩經), considerado como uno de los cinco textos clásicos por Confucio y sus seguidores.



ética, de tal modo que, ocurra lo que ocurra, podamos vivir [siempre] con tranquilidad. [El espiritualismo aspira a que] en las circunstancias presentes conquistemos esa posición excepcional de paz espiritual.

En el mundo hay gente hasta tal punto sumida en la angustia que llega incluso a desear la muerte. Estos, al igual que Shigemori, se sostienen (定め る *sadameru*) sobre un fundamento ético, desconocedores del misterioso y sobrenatural poder del Tathāgata. Si yo hubiera experimentado [tal grado de] “responsabilidad”, ya hace tiempo que no habría tenido más remedio que suicidarme. Sin embargo, no siento ni un ápice de responsabilidad respecto a cualquiera de los acontecimientos que puedan producirse en el universo, pues a cada paso el Tathāgata me ofrece su guía. Según dijo el santo Rennyo, “la enseñanza del Buda (sk. *buddha-dharma*) no contempla la existencia de un yo esencial (sk. *ātman*) (仏法は無我にて *buppō wa muga nite*)”.<sup>1190</sup> De modo que aquellos que conocen (信知 *shinchi*) el misterioso poder del Tathāgata saben que hasta el más pequeño de los actos será obra suya y que, por lo tanto, el ego no existe.<sup>1191</sup> En la medida en que el “yo” no existe, no podemos hablar de responsabilidad personal. Si el santo Rennyo apareciera en nuestro mundo actual y expresara [sus enseñanzas] en el lenguaje contemporáneo, seguramente diría que, “dado que la enseñanza budista establece que debemos abandonarnos al poder sobrenatural del Tathāgata, estamos eximidos de toda responsabilidad”.

La gente que roba, aunque finja normalidad, siempre estará angustiada. Al suplantar el cometido del Tathāgata consideramos que esto es responsabilidad nuestra, no nos quedamos tranquilos si no hacemos esto o aquello. Recordamos aquel error que cometimos una vez en nuestra vida, razón por la que una angustia perpetua nos acompaña. Por eso, debemos dejar de sustraerle al Tathāgata su tarea para [así] poder alcanzar ese estado de paz

---

<sup>1190</sup> Cita del texto *Anotaciones sobre la vida del santo Rennyo, de acuerdo con la tradición oral* (Rennyo shōnin goichidaiki kikigaki 蓮如上人御一代記聞書). Cfr. T83, p. 820c.

<sup>1191</sup> *Ibíd.*

espiritual. Debemos delegarle respetuosamente toda la responsabilidad y seguir [el camino por el que] nos hace el favor de guiarnos. [Llegados a] esta posición, por vez primera nos elevaremos sobre unos cimientos que están por encima de la ética, nos asentaremos sobre esa “gran paz”.

“Cuando nuestra mente se haya situado en la tierra del Buda de los votos, conduciremos [a todos los seres sintientes] al maravilloso (難思 *nanshi*) océano de la verdad budista (sk. *dharma*)”,<sup>1192</sup> de esta forma expresaba el santo Shinran su fe. Por eso no es casual que afirmara: “yo, Shinran, desconozco por igual el bien y el mal”.<sup>1193</sup> Una vez renunciamos por completo a nuestro “yo” y nos lanzamos [sin dudarlo] al océano del Tathāgata, todo se convierte en un acto de la fuerza sobrenatural del Tathāgata. Ya no existe diferencia entre la verdad y la falsedad, el bien y el mal, únicamente la actividad de esa fuerza sobrehumana.

Al afirmar algo así, los polemistas me criticarán diciendo: “si no poseemos ego, si nos abandonamos a la fuerza sobrenatural del Tathāgata, entonces todos los actos que realicemos serán acciones que él nos permite hacer. En ese caso, si reúno el valor para matar a mis padres ¿podría hacerlo? ¿Podría iniciar una insurrección o robar y después culpar al Tathāgata?”. Quizá haya gente que piense así, pero esto no deja de constituir un gran error, una contradicción. Si alguien ha alcanzado ese estado de no-yo nunca podrá afirmar “yo lo hago”, “yo asesino”, “yo oso robar”, pues al decir estas palabras en modo alguno hablará desde el no-yo, sino que estará manifestando un enorme ego. No se puede decir que alguien así haya superado el ego y se haya entregado a la fuerza sobrenatural del Tathāgata.

El segundo problema que siempre plantean [estos críticos] es el

---

<sup>1192</sup> Cita de la obra de Shinran *Compendio de anotaciones sobre la Tierra Pura* (*Jōdo monrui jushō* 浄土文類聚鈔). Cfr. T83, p. 645a.

<sup>1193</sup> Cita de la obra atribuida a Shinran *Lamentación por las herejías* (*Tannishō* 歎異抄). Cfr. T83, p. 734c.

siguiente: “si todo lo que ocurre en el universo fuera, por un lado, aquellas cosas que el Tathāgata tiene a bien hacer por nosotros y, por otro, las que nosotros hacemos partiendo de nuestro ego. Entonces, si nosotros no somos responsables de las acciones que el Tathāgata hace por nosotros, mientras que aquello que nosotros hacemos siguiendo nuestros deseos es algo reprochable, ¿en qué medida nuestros actos son obra del Tathāgata y hasta qué punto se trata de algo que he hecho yo?”. Esta duda parece tener cierta lógica, sin embargo, el hecho mismo de que dicha incertidumbre se genere es, ante todo, prueba de que [aquel que las formula] no ha despertado (信知 *shinchi*) a la fuerza sobrenatural del Tathāgata. Aquellos que en verdad han alcanzado ese estado de no-ego y lo han dejado todo en manos del Tathāgata en modo alguno se preguntan sobre qué parte de sus actos pertenece al Tathāgata y que parte a ellos mismos.

Si así es, ¿por qué he dicho anteriormente que no podemos afirmar que “yo mato a mis padres” o “yo oso robar”? ¿Por qué he dicho que no se puede aseverar que esas sean acciones realizadas por el yo? Se trata de un [razonamiento] muy sutil que [fácilmente] puede ser malinterpretado. En el universo no es posible que en un mismo lugar sea de noche y de día, ni que lleguen al unísono la primavera y el otoño. De igual modo, en nuestro corazón no es posible que experimentemos que una acción es realizada a la vez por nosotros y por el Tathāgata. [Se trata de algo semejante al paso de las estaciones:] cuando llega la primavera, árboles y plantas verdean, cielo y tierra, montañas y ríos, todo, hasta donde alcanza nuestra vista, se tiñe de colores primaverales; [mientras que] cuando entra el otoño, la vegetación se marchita, valles y montañas ofrecen un paisaje melancólico, revistiéndose la naturaleza de un cariz otoñal. Del mismo modo, cuando nos refugiamos en el corazón del Tathāgata y renunciamos por completo al ego, todo cuanto ocurre en el universo pasa a ser obra suya (成さしめ給う所 *nasashime tamau tokoro*). Si, aún después de eliminar las aflicciones, debido a las tendencias

residuales generadas por ellas (煩惱の餘習 *bonnō no yoshū*),<sup>1194</sup> olvidamos al Tathāgata y retornamos al ego; entonces la parte del universo que veamos será la que observemos a través del ego, y todo se convertirá en una proyección suya. En ese punto sentiremos el peso de la responsabilidad hundiéndonos a menudo en un estado de angustia.

Aunque quizá se trate de una historia muy sencilla [voy a dar un ejemplo]: cuando un niño pequeño lleva a los invitados una bandeja [con la comida], la madre está pendiente de que su hijo no caiga, siguiéndolo desde detrás y sosteniendo la bandeja. El niño, que pensaba estar transportándola él sólo, casualmente mira hacia atrás y, al ver a su madre, se da cuenta de que le había estado ayudando. Sin embargo, si olvida esto y [de nuevo] cree estar sólo, entonces se siente responsable y empieza a preocuparse pensando qué ocurriría si se le cae la bandeja. En cambio, cuando sabe que su madre está ayudándole, se olvida de sí mismo y lo deja todo en sus manos.

Aquellos que han despertado (信知 *shinchi*) al poder sobrenatural del Tathāgata, aun cuando retornen al punto de vista del yo, aunque se angustien por el sentimiento de responsabilidad, inmediatamente reaccionarán y volverán a refugiarse en el Tathāgata, que les hará el favor de librarles de la pesada carga de la responsabilidad. [Antes] sentíamos como si estuviéramos atrapados en un lugar angosto, pero [ahora] en presencia del Tathāgata se despliega ante nosotros todo el universo.<sup>1195</sup> Cuando regresemos [al reino] del ego mundano, la melancolía y la angustia nos acuciarán. Sin embargo, tras

---

<sup>1194</sup> Por aflicciones (sk. *kleśa*) se entienden todos los pensamientos, palabras, acciones y emociones que nacen del deseo y la ignorancia y que confinan al ser humano en el ciclo de muertes y renacimientos. Gracias a la práctica espiritual los seres virtuosos pueden llegar a eliminar tales aflicciones, pero aún así, continuarán existiendo residuos, propensiones, malas costumbres, que sólo se podrán extirpar por completo al transformarse en un buda.

<sup>1195</sup> Literalmente el texto dice “el millar de grandes universos (大千世界 *daisen sekai*)” Se trata de una alusión al término budista “tres mil grandes millares de universos” (三千大千世界 *sanzen daisen sekai*), un concepto que daría cuenta de la extensión de nuestro universo, compuesto por tres mil grandes universos, cada uno de los cuales contendría mil universos intermedios (中千世界 *chūsen sekai*) que, a su vez, estarían formados por mil pequeños universos (小千世界 *shōsen sekai*). Es decir, un gran universo estaría constituido por mil universos intermedios y un millón de pequeños universos.

volver al Tathāgata y renunciar a nuestro ego, inmediatamente nos envolverá su luz compasiva, transformándose el sufrimiento en gratitud, de forma semejante a cuando todo se tiñe de un azul (万里蒼然 *banri sōzen*) primaveral.

Los términos “desdichado” o “digno de compasión” no bastarán para describir la situación de aquellos que no han descubierto ese fundamento que está por encima de la ética y que permite alcanzar la gran paz espiritual. El caso de Shigemori realmente es digno de piedad. Anclado en el fundamento de la ética (立脚地 *rikkyaku chi*), sin poder penetrar en el vasto mundo de la fuerza sobrenatural del Tathāgata, forcejeaba, sufría, se lamentaba de estar en una posición tan desesperada, atrapado entre la espada y la pared, hasta llegar a la muerte.

Aquel que ha despertado (信知 *shinchi*) a la fuerza sobrenatural del Tathāgata no [experimenta] el fracaso. Porque lo que denominamos fracaso no es algo que pertenezca al mundo objetivo, sino [que sólo existe cuando] en nuestro interior decidimos que hemos fallado, hundiéndonos entonces en un abismo de pesadumbre. Es precisamente entonces cuando naufragamos. [En cambio,] cuando actúan aquellos que creen que el Tathāgata les guía en cualquier ocasión, al estar convencidos de que éste les espolea y les guía (引導 *indō*)<sup>1196</sup> de ningún modo considerarán que son ellos los que han fracasado.

Cuando Sócrates se resignó, bebió la cicuta y murió, o cuando Shinran fue condenado al ostracismo y, mientras se dirigía al lugar de su destierro, con coraje, recitaba estas palabras de alegría: “incluso esta [penosa] circunstancia constituye la gracia (恩致 *onchi*) del Buda que nos guía”;<sup>1197</sup>

---

<sup>1196</sup> Término budista que podemos traducir como “guiar”, “dirigir a alguien por la senda budista”, “conducirlo a la salvación”. Sin embargo, en la literatura del budismo Shin posee un significado ligeramente diferente: enseñar el camino del renacimiento en la Tierra Pura.

<sup>1197</sup> Cita perteneciente a la *Biografía del santo Shinran del Honganji* (*Hongan-ji shōnin*

estas [palabras] son prueba de que aquellos que están en presencia del poder sobrenatural del Tathāgata en modo alguno se desmoronan.

Hace algunos años visité, en el monasterio Sairai-ji (西来寺) de la ciudad de Tsu, al santo y virtuoso monje Kōkan (広貫 1818-1906)<sup>1198</sup> de la escuela Tendai, precisamente cuando éste acababa de caer desde lo alto del púlpito y, tras fracturarse una pierna,<sup>1199</sup> [se había visto obligado] a guardar cama. Cuando fui a visitarlo y le expresé cuánto lo sentía y le deseé que se mejorara pronto, con [tono de] alegría me respondió: “estoy realmente feliz de haber podido ayudar hasta ahora”.

[De estas palabras se deduce que], a ojos de aquellos que creen en el poder sobrenatural del Absoluto Ilimitado, jamás existirá el fracaso. [Para estas personas] todo aquello que considerábamos responsabilidad nuestra o que creíamos que era culpa nuestra pasa a ser obra (活動 *katsudō*) de ese poder sobrenatural. Ese es el significado [de la cita]: “gracias al beneficio de la luz sin obstrucciones [del buda Amida] he podido conseguir una vasta y autoritativa (威徳 *itoku*) fe, que me ha permitido penetrar en la verdad [y así conseguir que] el hielo de las aflicciones se fundiera, transformándose en el

---

*Shinran eden* 本願寺聖人親鸞傳繪) escrita por su nieto Kakunyo (覚如 1270-1351). Cfr. T83, no. 2664, p. 751a.

<sup>1198</sup> Monje Tendai llamado Matsumine Shindō (松峯真童) que ocupó cargos relacionados con la educación y se especializó en la tradición monástica del 論議 (*rongi*) o “discusión de las doctrinas” (sk. *upadeśa*), caracterizada por el debate de tesis en estilo catequístico. Se formó en el templo Kanei-ji (寛永寺), situado en Tokio y estrechamente vinculado con la familia Tokugawa, clan samurái que gobernó Japón durante más de doscientos cincuenta años (1600-1868). En 1868 este monasterio fue el escenario del enfrentamiento entre las fuerzas que seguían rindiendo vasallaje a la familia Tokugawa, refugiados allí, y los clanes que conformaron el gobierno Meiji. Como consecuencia de dicha batalla, el esplendoroso Kanei-ji quedó reducido a cenizas. Tras el incidente el monje Kōkan se dedicó a viajar por Japón recaudando fondos para reconstruir el seminario de estudios que había sido destruido. Posteriormente sería nombrado abad del monasterio Sairai-ji, templo perteneciente a una corriente del budismo Tendai que también incluye enseñanzas de la Tierra Pura (真盛派 Shinjō -ha), desempeñando ese cargo hasta su muerte.

<sup>1199</sup> Dado que los sustantivos en japonés no tienen número, en realidad no sabemos si fue la pierna o las piernas, aunque si fuera plural también podría especificarse hablando de “ambas piernas (両足 *ryōsoku*)”, razón por la que hemos preferido traducir por “la pierna”.

agua de la iluminación.<sup>1200</sup> Los deseos y sufrimientos se convierten en la esencia de la virtud. Al igual que dentro del hielo el agua es abundante, también las aflicciones están preñadas de numerosas virtudes”.<sup>1201</sup> Se dice que “las aflicciones no son otra cosa que la iluminación (煩惱即菩提 *bonnō soku bodai*)”,<sup>1202</sup> y no hay mejor ejemplo de la unidad entre aflicciones e iluminación [que las palabras de Shinran y las del monje Kōkan].

Cuando me refugio en el Tathāgata, aquello que hasta hace un instante había causado en mí profunda tristeza, se torna inmediatamente en verdadero júbilo y agradecimiento. Creo que las palabras del santo Shinran, cuando alababa el voto de la gracia de Amida (他力本願 *tariki hongan*) diciendo que “la explicación última de la enseñanza del vehículo único<sup>1203</sup> (一乗究竟之極説 *ichijō kyūkyō no gokusetsu*)”,<sup>1204</sup> son el summum de la razón (道理 *dōri*).

---

<sup>1200</sup> Tropo utilizado en numerosos textos budistas como ejemplificación del principio Mahāyāna según el cual iluminación y aflicciones son, en esencia, iguales.

<sup>1201</sup> Cita de la obra de Shinran *Himnos [en memoria] de los patriarcas de la Tierra Pura* (*Jōdo kōsō wasan* 浄土高僧和讃). Cfr. T 83, p. 661c.

<sup>1202</sup> Concepto central en el budismo Mahāyāna y una de las claves para entender la postura “inmoralista” de Kiyozawa. Su significado es que aquellas aflicciones, las pasiones, que, en teoría, nos sumen en la ignorancia y constituyen un obstáculo para alcanzar la iluminación, son, en esencia, la verdad última, la realidad última, el nirvana, en definitiva.

<sup>1203</sup> Concepto central en el *Sutra del Loto* donde se sostiene que las enseñanzas budistas no estarían divididas en diversos vehículos o caminos. No existiría la senda del Pequeño Vehículo (Hīnayāna) o del Gran Vehículo (Mahāyāna), el conjunto de las enseñanzas budistas revelarían una única verdad común a todas ellas. Esa verdad consistiría en que todos los seres pueden alcanzar la iluminación.

<sup>1204</sup> Cita de la obra de Shinran *Pasajes selectos en que se revela la verdadera enseñanza, práctica e iluminación de la Tierra Pura* (顯浄土真実教行証文類 *Kenjōdo shinjitsu kyōgyōshō monrui*), abreviado convencionalmente como “*Kyōgyōshinshō* (教行信証)”. Cfr. T 83, p. 589c.

#### 14. El fundamento superior a la ética<sup>1205</sup>

Me<sup>1206</sup> han pedido que explique con mayor detalle lo que expuse sumariamente en un escrito anterior llamado “El consuelo que está por encima de la ética”. Aunque, en realidad, en las páginas de *Mundo espiritual* he manifestado en numerosas ocasiones mi punto de vista al respecto, aquí voy dedicar algunas palabras a explicar de nuevo el significado que expresa el título [del presente escrito].

En primer lugar, considero que la ética consiste en las obligaciones propias del ser humano (人倫の理義 *jinrin no rigi*). Por obligaciones del ser humano se entienden la correcta ordenación (斉正 *seisei*) de las relaciones humanas. Entre las más importantes encontramos la fidelidad al emperador y la piedad filial. Además de éstas, encontramos la armonía entre los hermanos (悌 *tei*),<sup>1207</sup> la relación de fidelidad entre los amigos, así como el resto de principios morales que deben regir las relaciones entre las personas.

Por más que las obligaciones morales que caracterizan a la moral sean innumerables, siempre se nombran esas dos como las más importantes. El motivo por el que “lealtad y fidelidad” son tenidas en tan alta estima y son repetidas hasta la saciedad (喚呼 *kanko*) es porque el resto de virtudes morales (理義 *rigi*) difícilmente pueden comparárseles. Sin embargo, en el caso de Shigemori, éste vacilaba (迷惑 *meiwaku*) entre ambas virtudes

---

<sup>1205</sup> Publicado el diez de enero de 1903 en el tercer volumen, primer número, de la revista *Mundo espiritual*. Según explica el profesor Yasutomi, este artículo sería la respuesta de Kiyozawa a las críticas del filósofo Katō Hiroyuki (加藤弘之 1836-1916) tras la publicación del texto “El consuelo superior a la moral”. Cfr. Yasutomi, *op. cit.*, p. 60, nota 18.

<sup>1206</sup> En este caso el sujeto está elidido, de modo que no sabemos si traducirlo como singular o como plural. En tanto que un texto del movimiento espiritualista debería ser traducido en plural, de hecho, el nosotros aparece explícitamente líneas más adelante. Sin embargo, aquí Kiyozawa habla de una petición directa, así que imaginamos que hablaba a título personal.

<sup>1207</sup> Traducimos este término por “armonía entre hermanos” o “fraternidad”, si bien cabe hacer una matización: el significado de esta palabra es que los hermanos menores sean obedientes a los mayores, consistiendo precisamente en eso la armonía, en respetar la jerarquía natural.



morales [y se lamentaba diciendo]: “si soy leal a mi señor traicionaré a mi padre y si soy leal a mi progenitor seré desleal a mi señor”. Paralizado, sin poder avanzar ni retroceder, Shigemori acabó implorando su muerte. En definitiva, si hubiera poseído dicho “fundamento superior a la ética” no habría acabado viviendo esta situación de incertidumbre.

Debido a que la moral existe en el terreno de las relaciones entre seres humanos, pertenece al dominio de lo relativo y limitado. [Así que] por mucho que se afirme la importancia de la lealtad y la piedad filial, éstas también son relativas y limitadas. Es por este motivo que alguien puede llegar [a vivir el dilema de Shigemori] de forma que si es leal no podrá atender a sus responsabilidades como hijo, y si practica la piedad filial no será leal a su señor. Si ambas virtudes fueran absolutas e ilimitadas no existirían tales problemas. Si la lealtad fuera absoluta e ilimitada, en ella estarían reunidos todos los principios morales (道義 *dōgi*), de forma que al actuar lealmente también estaríamos poniendo en práctica la piedad filial. Por su parte, si la piedad filial fuera absoluta e ilimitada, reuniría todas las virtudes morales (道義 *dōgi*), de modo que al llevarla a la práctica también estaríamos actuando lealmente. No sólo se daría en el caso de estas dos virtudes, también si la fraternidad, el amor, la fidelidad, la justicia o cualquier obligación moral (理義 *rigi*) que sea fueran absolutas e ilimitadas podrían contener al resto de virtudes morales, de modo que cuando las pusiéramos en práctica no dudaríamos entre unas u otras.

En el ámbito de las relaciones humanas (人倫間 *jinrin kan*) las obligaciones morales (es decir, la moral), ¿deben ser algo limitado y relativo o, por el contrario, ilimitado y absoluto? Aunque [se dice] que debemos dejar esta discusión teórica en manos de los pensadores, sin embargo, es necesario tenerla muy presente cuando actuamos. Si consideramos que las llamadas obligaciones morales (理義 *rigi*) son absolutas e ilimitadas, entonces no deberíamos titubear (迷惑 *meiwaku*) ni un instante a la hora de ponerlas en

práctica. Si, por el contrario, todas fueran relativas y limitadas, ineludiblemente nos encontraríamos ante el mismo [dilema que] Shigemori, quien no pudo evitar que las dudas emergieran incesantemente. Por lo tanto, si no queremos caer en la misma incertidumbre que Shigemori, cuando pretendamos poner en práctica las obligaciones morales de forma perfecta y sin obstáculos, deberemos considerarlas como absolutas e ilimitadas y no como relativas y limitadas.

Sin embargo, dado que el fundamento de la ética lo constituyen los vínculos humanos, es imposible que podamos escapar del ámbito de lo relativo y limitado. Por más que comparemos entre las distintas obligaciones morales, aunque pensemos en cuál es la dimensión y el peso de cada una de ellas, por mucho que avancemos hasta averiguar cuál de ellas es la más relevante, no dejará de ser algo relativo y limitado. Pese a que se diga que la lealtad y la piedad filial son las más importantes de todas, aún así no podremos decir que son absolutas e ilimitadas. En definitiva, aquello que llamamos Absoluto Ilimitado no se fundamenta en la ética, sino que, [al contrario,] la práctica de la moral debe realizarse sobre la base de lo Absoluto Ilimitado, es decir, sobre un fundamento que está más allá de la ética.

Dentro de la historia de la ética se dice, por ejemplo, que las directrices de este conjunto de principios parten de un imperativo categórico (無上命令 *mujō meirei*),<sup>1208</sup> que la virtud es única, etcétera. Cualquiera de estas teorías rechaza que sea necesario un fundamento absoluto e ilimitado

---

<sup>1208</sup> Se trata de una de las nomenclaturas que se utilizó en el periodo Meiji para traducir el concepto de imperativo categórico de Kant (*kategorischer Imperativ*). En la actualidad habitualmente se utilizan las traducciones 定言的命令 (*teigen teki meirei*), 断言的命令 (*dangen teki meirei*) o 無上命法 (*mujō meihō*). Kiyozawa consultó asiduamente el pionero *Vocabulario filosófico* (哲学字彙 *Tetsugaku jii*) del pensador Inoue Tetsujirō para realizar traducciones al japonés de conceptos occidentales, concretamente manejaba la segunda edición realizada en 1884. Sin embargo, en este caso, la traducción escogida por Kiyozawa difiera de la de Inoue, que recoge 無上大法 *mujō daihō*, en las ediciones de 1881 y 1884, y que, en la tercera y última edición de 1912, además de la traducción anterior, recogía 無上命法 (*mujō meihō*), que, en parte, se asemeja a la que había escogido Kiyozawa años antes. Cfr. Inoue Tetsujirō et alii (eds.), *Vocabulario filosófico*. Tōkyō, Meicho fukyūkai, 1980.

para poner en práctica los [principios] de la ética. Sin embargo, en el ámbito de la moral, en ningún lugar podemos encontrar algo a lo que se pueda atribuir la cualidad de ser “categórico”. Por otra parte, si la virtud fuera única, no habría lealtad, ni piedad filial, ni fidelidad, ni justicia. Si así fuera, todas deberían ser idénticas. Por eso, “categórico” o “único” es sólo aplicable a aquello que trasciende la ética y que, aunque vaya más allá de ésta, resulta imprescindible para ponerla en práctica.

Nuestro comportamiento (實際的行為 *jissai teki kōi*) en ocasiones está vinculado con el emperador, en otras con nuestros progenitores o con nuestros amigos. También puede estar ligado con la nación o con la sociedad. Debido a que el objeto [con el que nos relacionamos] varía en cada ocasión, la ética explicará que en cada caso las virtudes morales [que se ponen en práctica] son diferentes. Sin embargo, [en realidad] se trata de algo así como enumerar un conjunto de objetos reflejados en un espejo: aunque existan numerosas diferencias entre los objetos reflejados, la función de reflejar del espejo siempre será la misma. Por muy diversos que sean todos los fenómenos éticos que tenemos frente a nosotros, nuestra alma que está frente a ellos siempre es la misma. Ya se trate del emperador, o de los padres, o de los hermanos, o de los amigos, todo refulgirá merced a la luz del Tathāgata absoluto e ilimitado que hemos recibido en nuestro interior. Cuando ese fulgor brilla, si el objeto iluminado es el emperador, entonces éste se convertirá en el emperador absoluto e ilimitado, si fueran los padres, entonces éstos se convertirían en los progenitores absolutos e ilimitados, lo mismo ocurriría con los hermanos, los amigos, la nación o la sociedad.

De este modo, una vez consigamos obtener esa luz del Tathāgata absoluto e ilimitado en nuestro interior, si reconocemos la influencia (境界 *kyōgai*) del Absoluto Ilimitado en el funcionamiento de mi espíritu, esa acción moral nos permitirá conseguir una libertad perfecta y sin obstrucciones. La luz de ese Absoluto Ilimitado es ese principio que trasciende la moral. Es

más, si no existiera tal fundamento, el llamado comportamiento ético no podría escapar de la confusión y la perplejidad.

## 15. Mi fe<sup>1209</sup>

Siempre estoy hablando de la fe o del Tathāgata (如来 *nyorai*), pero ¿a qué me refiero realmente cuando digo esto? A continuación reflexionaré<sup>1210</sup> brevemente sobre ello.

Ni qué decir tiene que cuando hablo de “mi fe” me estoy refiriendo al estado mental en el que tengo fe en el Tathāgata. A partir de esto se deduce que existen dos cosas: el acto de creer, por un lado, y el Tathāgata, por otro. Ciertamente, parecería que son dos cosas absolutamente diferentes, pero en mi opinión son exactamente la misma. ¿En qué consiste mi fe? En creer en el Tathāgata. ¿A qué me refiero cuando hablo del Tathāgata? A la esencia (本体 *hontai*) de mi fe. Si diferenciáramos los dos aspectos de la fe diríamos que el primero sería la capacidad de tener fe (能信 *nōshin*) y el segundo el objeto de fe (所信 *shoshin*). En otras palabras, digamos que mi capacidad de tener fe es la fe y mi objeto de fe es el Tathāgata. También se podría afirmar que estos dos elementos consisten en la capacidad de ser salvados (機 *ki*) a través de la fe, por un lado, y la realidad fundamental salvadora (法 *hō*) en la que se cree, por otro.<sup>1211</sup> Sin embargo, si empezamos a utilizar esta terminología puede ocurrir que en vez de comprenderlo todo mejor no entendamos absolutamente nada. Por ello prescindiré por completo de esta jerga.

Numerosas son las cuestiones [al respecto], como: ¿qué es mi fe? ¿Por

---

<sup>1209</sup> Texto escrito por Kiyozawa a finales de mayo de 1903, pocos días antes de su fallecimiento (el 6 de junio de 1903), y publicado el día 10 de junio de 1903 en el tercer volumen, número seis de *Mundo Espiritual*.

<sup>1210</sup> En el manuscrito de Kiyozawa se indicaba “reflexionaré”. No obstante, en la versión publicada en *Mundo Espiritual* fue modificada por “me gustaría reflexionar”.

<sup>1211</sup> Se trata de dos términos centrales del pensamiento budista, ambos caracterizados por su riqueza semántica. Aunque *ki* posee significados tan diversos como esencia, mecanismo, función u oportunidad, habitualmente se utiliza en el sentido de la potencialidad de recibir las enseñanzas budistas. Por su parte, *hō* (sk. *dharma*) puede hacer referencia a la verdad, a la realidad última, a los elementos que constituyen lo existente o a las enseñanzas budistas. Sin embargo, en la escolástica del budismo de la Tierra Pura ambos términos tienen un significado ligeramente diferente, entendiéndose por *ki* los seres sintientes que son salvados gracias a su fe en *hō*, que en este caso significaría el buda Amitābha.

qué la poseo? ¿Cuáles son sus virtudes? Respondamos primero a esta última pregunta: gracias a la fe soy capaz de poner fin a toda mi angustia y sufrimiento, se podría decir que ésta tiene una función salvífica. En todo caso, cuando por diversas circunstancias e impulsos estoy padeciendo y esa fe se manifiesta en mí, puedo alcanzar de forma inmediata un estado de quietud y bienestar. Si me preguntáis por cuál es mi estado cuando tengo fe, os diré que, cuando ésta se manifiesta, entonces la fe se adueña de toda mi alma, no hay en mí lugar alguno para los pensamientos y las creencias erróneas. Cuando adviene esa fe, sean cuales sean las circunstancias o los impulsos que me invadan, éstos no podrán despertar en mí sufrimiento alguno. Creo que en el caso de personas sensibles como yo, que padecemos de hiperestesia cuando caemos enfermas, si no poseyéramos esta fe sería muy difícil evitar la angustia y el sufrimiento extremados. [Pero] incluso entre las personas sanas son numerosas las que padecen, por eso creo que esta fe es absolutamente necesaria. Cuando digo que estoy agradecido en un sentido religioso me refiero a la felicidad que me proporciona la fe al eliminar *de facto* esa angustia y ese sufrimiento.

En segundo lugar, a la pregunta sobre por qué tengo fe en el Tathāgata podría responder, enlazando con lo explicado antes, que es por los beneficios que reporta. Pero hay más razones aparte de ésta. Cuando hablamos de la virtud de la fe, de su efecto, en realidad lo hacemos *a posteriori*, una vez ya creemos. Antes de creer no podemos saber, sin embargo, si esa fe posee o no beneficios. Por supuesto, hay gente que cree en sus beneficios sencillamente porque ha oído a otras personas hablar de éstos. De tal modo, es habitual que, sin siquiera haberla experimentado, se digan a sí mismos “pues así debe ser”. Pero, en realidad, sólo se puede decidir si tiene o no beneficios juzgando a partir de la experiencia propia.

El motivo por el que yo creo en el Tathāgata no es sólo porque me reporte tales beneficios. Existe, además, una razón de peso, esto es, que mi fe en el Tathāgata es el extremo último de mi sabiduría. Dejando a un lado ese

periodo de mi vida en que no tomaba la existencia en serio, en el momento en que empecé a darle importancia me sentí compelido a investigar sobre su sentido. Al final, esa búsqueda acabó por llevarme a la conclusión de que el significado de la existencia es inescrutable. Fue en este punto cuando despertó en mí la fe en el Tathāgata.

Pero algunos de vosotros, partiendo de la suposición de que no es forzosamente necesario recorrer este camino, podríais preguntaros si el proceso que me llevó hasta la fe en el Tathāgata no es meramente accidental. Esto no es así, mi fe no es algo casual, seguir este proceso era absolutamente necesario. Dentro de mi fe existe el convencimiento de que todo esfuerzo que dependa únicamente de mí (自力 *jiriki*) es vano. Para llegar a tener este tipo de fe que parte de la convicción de que mis propios esfuerzos son inútiles era imprescindible que agotara todo mi ingenio y reflexión, hasta llegar a un estado en que no entendiera absolutamente nada. Para mí esto supuso un arduo esfuerzo. Antes de llegar a convencerme de tal extremo, en ocasiones ya había sido capaz de llegar a la conclusión de que la fe religiosa es de esta naturaleza. Sin embargo, esta resolución continuamente se quebrantaba por completo. Durante el periodo [de mi vida] en que pensaba que a través de las teorías o de la investigación sería capaz de establecer los fundamentos de la religión no pude evitar sentirme confundido, incapaz de distinguir el bien del mal, la verdad de la falsedad o la fortuna de la desdicha. Cuando llegué a un estado en el que no entendía absolutamente nada, confié en el Tathāgata, dejándolo todo en sus manos. Esta es la característica más destacable de mi fe.

En tercer lugar, si respondo a la pregunta sobre qué es mi fe diré que consiste en creer en el Tathāgata. Ese Tathāgata es la esencia en la que me es permitido tener fe o en la que por fuerza tengo que creer. Es el Tathāgata quien me permite tener fe, pues yo no puedo valerme por mí mismo, incapaz como soy de actuar de forma autónoma; es la esencia fundamental (根本本体

*konpon hontai*) que le da fuerzas a un ser inepto como yo. Por mí mismo soy absolutamente incapaz de distinguir el bien del mal, la verdad de la falsedad, la fortuna de la desgracia. Debido a esto, en un mundo en que existen el bien y el mal, la verdad y la falsedad, la fortuna y la desgracia, quedo paralizado, sin saber a dónde ir, si a la izquierda o la derecha, si debo avanzar o retroceder. El Tathāgata en el que creo es la esencia fundamental que me ha permitido vivir en este mundo, estando en paz, libre. Si no creyera en este Tathāgata no habría podido vivir, ni tampoco podría encaminarme hacia la muerte. Era necesario que creyera en él. No puedo dejar de creer en él.

En esto consiste, a grandes rasgos, mi fe. La primera característica es que el Tathāgata me regala (私に対する *watashi ni taisuru*) una compasión ilimitada; la segunda es que el Tathāgata me obsequia con una sabiduría ilimitada; y la tercera es que el Tathāgata me concede una capacidad ilimitada. De tal manera mi fe consiste en creer en la existencia de la compasión ilimitada, la sabiduría ilimitada y la capacidad ilimitada. Gracias a esa compasión infinita, una vez nuestra fe es firme, el Tathāgata nos permite gozar de bienestar y tranquilidad. Al Tathāgata en el que yo creo no es necesario esperararlo en vidas venideras sino que ya en este mundo puede otorgarme una gran dicha. Ciertamente, aparte del Tathāgata hay cosas que pueden hacerme feliz, sin embargo, ninguna supera la felicidad concedida por el Tathāgata. Por eso la ventura que me otorga la fe es la mayor que puedo alcanzar durante esta vida. Esta es la felicidad que yo vivo continuamente, cada día y cada noche. Sobre la bienaventuranza en las próximas vidas nada puedo decir aquí, pues aún no la he experimentado.<sup>1212</sup>

[En segundo lugar,] además, el Tathāgata posee una sabiduría

---

<sup>1212</sup> Se trata de uno de los numerosos pasajes en la obra de Kiyozawa en que éste se niega a hablar del renacimiento en la Tierra Pura, aspecto central del credo Shin y uno de los puntos de fricción más importantes entre Kiyozawa y los sectores más ortodoxos de su escuela. Las ideas de Kiyozawa inspirarían a Kaneko Daie quien, en 1925, publicaría el polémico escrito *El concepto de la Tierra Pura* (浄土の観念 *Jōdo no kannen*), cuyo contenido fue considerado herético por la ortodoxia Shin.



ilimitada que siempre me ilumina y me protege, liberándome de las falsas opiniones y la huea sabiduría que me desorientan y sumen en la ignorancia. Desde antaño he tenido el hábito de investigar, de inquirir, y, sin darme cuenta, he caído fácilmente en discusiones inútiles. A veces, basándome en especulaciones toscas y limitadas, pretendí establecer cuál es la verdadera esencia de esa compasión ilimitada. Sin embargo, he tenido la suerte de poder alcanzar una fe firme. De tal modo, aunque vuelva a caer en este tipo de creencias supersticiosas durante un tiempo, [dicha fe] me permite reflexionar, darme cuenta fácilmente de la temeridad de éstas y así abandonar por completo este tipo de discusiones.

“[Reconocer] que no sabes nada cuando no lo sabes, en eso consiste el conocimiento”,<sup>1213</sup> esta máxima es el culmen de la sabiduría humana. Y, sin embargo, [los miembros de nuestra especie] no pueden sentirse satisfechos sencillamente con esto. En realidad, yo mismo he tenido presuntuosas ideas al respecto. Sin embargo, ahora, gracias a la fe, [cuando leo] las palabras del “estúpido bonzo Hōnen (愚癡の法然坊 *guchi no Hōnen bō*)” o del “necio y tonsurado Shinran (愚禿の親鸞 *gutoku no Shinran*)”<sup>1214</sup> tengo la suerte de poder regocijarme. Ahora puedo aceptarme tal como soy, como un verdadero ignorante. El conocimiento humano,<sup>1215</sup> al mismo tiempo que afirma ser

---

<sup>1213</sup> Segunda parte de una máxima recogida en las *Analectas* (論語 ch. *Lúnyǔ*) de Confucio (孔子 ch. *Kǒngzǐ*, 551-479 a. C.), concretamente está incluida en el segundo capítulo, 為政 *Wéi zhèng*. La cita completa es: “子曰: 由、誨女知之乎、知之為知之、不知為不知、是知也。(ch. *zǐ yuē: yóu, huì nǚ zhī zhī hū, zhī zhī wéi zhī zhī, bù zhī wéi bù zhī, shì zhī yě*)”. Que podríamos traducir, *mutatis mutandis*, como: “Confucio dijo [a su discípulo]: ‘Yóu, ¿quieres que te enseñe qué es el conocimiento? [Decir] que sabes algo cuando lo sabes y [reconocer] que no sabes nada cuando no lo sabes, eso es el conocimiento”. Cfr. *Analectas*, op. cit., p. 43. El profesor Fujita indica que se trataría de una alusión a la máxima socrática “Sólo sé que no sé nada (*Ev oída oti oudèn oída / en oida oti ouden oida*)”. Aunque es cierto que ambas citas se asemejan, en nuestra opinión el pasaje de Kiyozawa coincide exactamente con el de Confucio y difiere ligeramente de aquello dicho por Sócrates. Cfr. K. Manshi, *Mi fe*, p. 163.

<sup>1214</sup> Se trata de los nombres que ambos monjes, los principales patriarcas del budismo de la Tierra Pura japonés, se otorgaron. Ambos manifiestan una humildad que va más allá de los usos sociales japoneses y que entroncaría con la tradición budista de la Tierra Pura según la cual la salvación del ser humano depende de la gracia del buda Amida.

<sup>1215</sup> En el texto publicado en *Mundo Espiritual* se sustituía “el conocimiento humano” por “yo, antes”. Sin duda se trata de la mayor alteración de entre las pocas modificaciones del texto original que realizaron los discípulos de Kiyozawa cuando publicaron este escrito. Se trata de un cambio que acentúa más si cabe el mensaje fideísta del texto. A esto debemos

limitado e imperfecto, se basa precisamente en esos conocimientos limitados e imperfectos para establecer el criterio (標準 *hyōjun*) [que nos permita juzgar sobre] la perfección, así como [sobre] la realidad (実在 *jitsuzai*) ilimitada. Se trata de una ilusión de la que nos resulta difícil liberarnos. Antes creía que si desconocía el criterio [que permite determinar qué es] la verdad o el principio [gracias al cual] discernir el bien del mal, entonces el mundo se derrumbaría y la sociedad sería ingobernable. Pero ahora he llegado a la conclusión de que el conocimiento humano no puede establecer qué es la verdad última, el bien o el mal.

Por lo tanto, gracias a la fe en el Tathāgata, y dado que éste posee unas facultades infinitas, me son otorgadas unas inmensas capacidades. Mientras que habitualmente, partiendo de nuestro juicio y reflexión, decidimos cómo actuar (進退応対を決行する *shintai ōtai wo kekkō suru*); sin embargo, cuando las cosas se complican un poco ya no nos resulta tan fácil decidir a través de nuestro juicio y reflexión. Por esta razón, cuanto más investigamos y reflexionamos, cuanto más buscamos establecer cuáles son esos criterios a los que antes me he referido o qué es la realidad, más difícil se nos hace actuar. Sumidos en un estado de perplejidad no sabemos qué es lo que debemos hacer.

Hemos de ser moderados en el habla, actuar correctamente, no violar la ley, no transgredir la moral, no apartarnos de los buenos modales, no quebrantar las reglas, respetar los deberes que tenemos para con nosotros, las obligaciones respecto de los demás, respecto de la familia, respecto de la sociedad, respecto de los padres, respecto del emperador, respecto de nuestro marido, respecto de nuestra esposa, respecto de nuestros hermanos, respecto de los amigos, respecto de las personas bondadosas, respecto de las malas

---

sumar que los responsables de dicha modificación, al convertir el tiempo de la oración de presente a pasado, olvidaron concordar todos los verbos, de tal modo que en una misma frase se entremezclaban el tiempo pasado y el presente. Para la cita del texto publicado en *Mundo Espiritual*, consultar KMZS, vol. VI, p. 163.

personas, respecto de los ancianos, respecto de los niños, etcétera.<sup>1216</sup> Sólo poner en práctica las obligaciones que nacen de las enseñanzas de la llamada “moral humana” (人倫道德 *jinrin dōtoku*)<sup>1217</sup> es algo extremadamente difícil. Si quisiéramos llevar a cabo estas obligaciones, a la postre no podríamos concluir mas que con el lamento de “¡esto es algo imposible!”. Cuando me di de bruces con dicha “imposibilidad” sufrí sobremanera. Hasta tal punto que, si hubiera tenido que estar siempre sufriendo de ese modo, me habría suicidado hace ya mucho tiempo. Sin embargo, gracias a la religión he llegado a liberarme y en la actualidad no siento necesidad alguna de poner fin a mi vida. En definitiva, gracias a la fe en el Tathāgata infinitamente compasivo hoy puedo disfrutar del bienestar y la tranquilidad.

¿Cómo ha conseguido el Tathāgata infinitamente compasivo otorgarme esta tranquilidad? Precisamente porque me ha salvado al asumir toda la responsabilidad. No importa cuáles sean mis pecados, éstos no suponen impedimento alguno para el Tathāgata. Ya no es necesario que intente dirimir qué es el bien y el mal, la rectitud y la perversión. En cualquier ocasión actuó sin estorbo alguno, según el orden que marca mi corazón. Ya

---

<sup>1216</sup> Este listado en parte recuerda a uno que años antes realizó Kiyozawa en su texto “La enseñanza moral (倫理教 *Rinri-kyō* 1891-92)” en donde detallaba en qué consistían las tres clases de deberes del individuo: con respecto de la familia, de la nación y de la sociedad. Cfr. KMZS, vol. III, pp. 262-263.

<sup>1217</sup> Término de raigambre confuciana que hace referencia a cómo debe comportarse el ser humano. Desde esa perspectiva, nuestras acciones y nuestra relación con las otras personas debe adecuarse al principio último del universo (道理 *dōri*). Un principio que sería, al unísono, ley natural y moral, que todos debemos obedecer para así garantizar la armonía y la justicia. Concretamente, esta teoría se traduce en que las relaciones humanas se rigen por nuestro estatus social. Todos debemos respetar el orden establecido, las relaciones jerárquicas entre emperador y súbditos, padres e hijos, marido y mujer, ancianos y jóvenes. Para cada uno de nosotros seguir ese principio último, esto es, comportarse de forma virtuosa, requerirá no sólo respetar dicha jerarquía, sino también cumplir con las obligaciones para con los demás que cada posición implica. En Japón la filosofía neoconfuciana fue patrocinada por el gobierno samurái del periodo Edo (1600-1867) y, posteriormente, durante el gobierno Meiji (1868-1912) este tipo de ideas continuaron siendo parte sustancial de la ideología oficial, que las utilizaba como fundamento teórico de la veneración al emperador y del discurso nacionalista. En dicha época, ética y lealtad al emperador, filosofía moral y nacionalismo, iban de la mano. Por lo tanto, la perspectiva de Kiyozawa se separa notablemente de la doctrina oficial de aquellos tiempos, pues según afirma aquí: cumplir con todas nuestras obligaciones es algo imposible. Desde una perspectiva religiosa ninguna de estas obligaciones existe, uno puede abandonarse al buda Amida, dejar que él asuma toda responsabilidad y así comportarse libremente.

no me preocupo ni un ápice pensando si una acción determinada es errónea o constituye un pecado porque el Tathāgata me hace el favor de asumir toda la responsabilidad.

Gracias sencillamente a la fe en el Tathāgata puedo vivir siempre en paz. Su capacidad es ilimitada, no tiene parangón, está siempre presente, en todos los lugares; me permite actuar libremente, sin impedimento alguno (自由自在無障無礙 *jiyū jizai mushō muge*). Me pongo en manos de su misteriosa fuerza divina para así alcanzar el gran bienestar y la gran tranquilidad. Deposito los “grandes eventos” que son mi vida y mi muerte en él, sin sentir descontento o inquietud alguna. Se dice que “la vida y la muerte dependen del destino, [mientras que] la riqueza y la posición social pertenecen al cielo”.<sup>1218</sup> El Tathāgata en el que yo creo es la esencia fundamental de ese cielo y ese destino.

---

<sup>1218</sup> La cita original es: “死生有命、富貴在天 (ch. *sǐshēng yǒumìng, fùguì zàitiān*)”. Pertenece a las *Analectas* de Confucio, concretamente está incluida en el capítulo Yán yuān (顏淵). Esta máxima es utilizada cuando se quiere decir que los avatares de nuestra vida los deciden el destino y que nosotros nada podemos hacer al respecto. Cfr. *Analectas, op. cit.*, p. 228. En una carta que envió a Inaba el doce de octubre de 1898, Kiyozawa recogía diversas citas de Epicteto y, al final, comentaba que esta máxima confuciana resumía el pensamiento del filósofo romano. Cfr. KMZS, vol. IX, p. 178.